

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Esquisse d'une éthique perfectionniste et universaliste

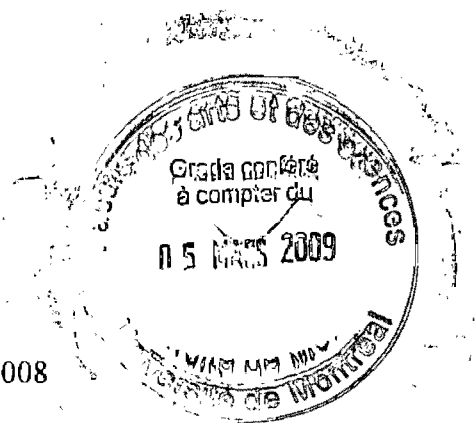
par
Guillaume Allard

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en philosophie
option recherche

Août, 2008

© Guillaume Allard, 2008



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Esquisse d'une éthique perfectionniste et universaliste

présenté par :
Guillaume Allard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

[information retirée / information withdrawn]

président-rapporteur

Michel Seymour

directeur de recherche

[information retirée / information withdrawn]

membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire s'inscrit dans le cadre de la philosophie morale et politique. Son objectif est de présenter l'option du perfectionnisme universaliste sous un jour favorable. Posée face aux options plus documentées du neutralisme universaliste et du perfectionnisme contextualiste, notamment au sein, respectivement, des traditions libérale et communautarienne, l'option du perfectionnisme universaliste (Tom Hurka, notamment, choisit cette option) recèle, elle aussi, des avantages intéressants. Le présent travail trace l'esquisse d'une éthique perfectionniste et universaliste afin de mettre en relief certains avantages potentiels d'une telle éthique. Le premier chapitre établit des fondements métaéthiques rudimentaires sur lesquels s'appuient les éléments d'éthique présentés au deuxième chapitre. Les concepts clés y sont définis en fonction des aspects particuliers sous lesquels les positions en cause sont abordées dans cette recherche, à savoir le champ d'application pour les concepts d'« universalisme » et de « contextualisme », et le degré d'élaboration de la description du bien pour les concepts de « neutralisme » et de « perfectionnisme ». Une conception intuitive de la nature humaine est aussi déterminée comme base pour la description du bien. Enfin, ce chapitre est surtout consacré à l'estimation du degré de précision auquel peut prétendre la description d'un bien universel. Le deuxième chapitre esquisse les contours d'une conception du bien perfectionniste et universaliste, laquelle prend essentiellement modèle sur les conceptions de Hurka, de Taylor et d'Aristote. Le bien y est appréhendé dans sa « multipolarité », puis envisagé dans son idéalité selon un principe d'*harmonie*, puis, enfin, transposé sur un modèle de vie. À partir de cet exemple fragmentaire, le troisième chapitre relève certains avantages que recèle potentiellement cette approche théorique, en étendant cette fois la discussion sur le plan politique.

Mots-clés: Philosophie – Éthique – Morale – Perfectionnisme – Universalisme – Bien – Politique

ABSTRACT

This thesis is a work in moral and political philosophy. Its main goal is to offer a favorable presentation of universalist perfectionism. Compared with the more documented and popular approaches of liberal neutralism and contextualist perfectionism, universalist perfectionism (defended among others by Tom Hurka) also has many interesting virtues. In this work, I sketch a perfectionist ethics that is universal in character in the attempt to reveal its potential advantages. In the first chapter, I establish the rudimentary metaethical foundations on the basis of which stand the ethical views of the second chapter. The key concepts are defined in terms of particular features that are relevant for the discussion that follows, that is, the measure of general application for concepts such as «universalism» and «contextualism», and the degree of elaboration of the description of the good, for concepts of «neutralism» and «perfectionism». An intuitive conception of human nature is also offered as a basis for the formulation of a conception of the good. Finally, this chapter is most of all devoted to the issue of determining how precise the description of a universal good can be. The second chapter sketches the main *contours* of a conception that claims to be all at once perfectionist and universalist, using the views of Hurka, Taylor and Aristotle as models. The good is understood as multipolar, and ideally conceived together with a principle of harmony. It ultimately leads to a view about the good life. On the basis of this partial characterization, the third chapter reveals some of the advantages of this theoretical approach, especially for political philosophy.

Key-words: Philosophy – Ethics – Morals – Perfectionism – Universalism – Good – Politics

Table des matières

| | |
|--|------|
| <u>Introduction générale</u> | p.6 |
| <u>Chapitre I : Les bases conceptuelles et les fondements métaéthiques</u> | p.10 |
| I.1 : Définitions élémentaires | p.13 |
| I.1.1 : L'universalisme et le contextualisme | p.14 |
| I.1.2 : L'universalité comme nature | p.16 |
| I.1.3 : Le perfectionnisme et le neutralisme | p.19 |
| I.1.4 : Le libéralisme et le communautarisme | p.22 |
| I.2 : Des obstacles à la description d'un bien universel | p.23 |
| I.2.1 : Au fondement du bien universel : | |
| une nature humaine encore mystérieuse | p.23 |
| I.2.2 : L'individualité de l'homme | p.30 |
| I.2.3 : La vulnérabilité des grandes conceptions du bien | p.32 |
| I.3 : La viabilité du bien | p.39 |
| I.3.1 : Un scepticisme ruineux | p.39 |
| I.3.2 : La plénitude de la justice | p.43 |
| I.3.3 : La portée de nos intuitions morales | p.53 |
| Conclusion | p.56 |
| <u>Chapitre II : L'esquisse d'une conception universelle du bien</u> | p.58 |
| II.1 : La multipolarité du bien | p.59 |
| II.2 : L'idée d'un bien harmonique | p.69 |
| II.3 : La transposition de l'idéal harmonique | p.77 |
| Conclusion | p.85 |

| | |
|--|-------|
| <u>Chapitre III : Les avantages</u> | p.88 |
| III.1 : La connaissance du bien | p.89 |
| III.2 : Éclairer sans aveugler | p.92 |
| III.3 : Une éthique cosmopolite | p.94 |
| III.4 : La cohésion sociale et l'impératif de survie | p.95 |
| III.5 : Une harmonie théorétique | p.99 |
| Conclusion | p.104 |
| <u>Conclusion générale</u> | p.106 |
| Bibliographie | p.108 |

INTRODUCTION GÉNÉRALE

On peut reconnaître plusieurs sources à la philosophie, parmi lesquelles deux occupent sans doute des places privilégiées : la souffrance et l'émerveillement. De même, à la source de ce mémoire, il dut y avoir quelque admiration pour une idée ou quelque mal-être à exorciser ou à contenir. Ces pages, fidèlement au titre qu'elles portent, contiennent un certain nombre de considérations sur le perfectionnisme universaliste, et ces considérations tendent à le montrer sous un jour avantageux. Ainsi, s'il y eut, à l'origine de cette démarche, un apport d'émerveillement, c'est à l'égard de cette conception morale et politique, et s'il y eut quelque douleur, c'est à l'égard de conceptions rivales, à savoir le neutralisme ou le contextualisme. En fait, j'ai été motivé à la fois par le vif attrait d'une idée de perfection morale et politique universelle et par une certaine aversion pour les thèses du neutralisme et du contextualisme. Outre la curiosité scientifique, qu'on peut par ailleurs apparenter à l'idée d'émerveillement, c'est à un appel plus fort que j'ai répondu en m'intéressant activement à l'idée d'une telle perfection, comme c'est une irritation bien concrète qui me pousse à critiquer plusieurs aspects du neutralisme et du contextualisme. Il n'est d'ailleurs que naturel de s'impliquer de la sorte dans une démarche de recherche quand celle-ci concerne des questions morales, ces questions qui portent sur nos raisons de vie les plus fondamentales. Certains diront que notre affectivité ou nos pulsions profondes sont toujours impliquées directement dans une recherche scientifique, mais disons qu'en philosophie morale ces facteurs se manifestent plus énergiquement qu'en géologie, de même que leur participation est souvent nécessaire à la compréhension et à la progression des recherches. Ainsi, mon ravissement devant des idéaux de perfection universelle, mon sentiment de désespoir dans le désert des idéaux parfois abstraits de la société libérale (souvent neutraliste) et mon sentiment d'étouffement face à l'épaisseur de la moralité parfois grégaire de la société communautarienne (généralement contextualiste) m'ont presque servi d'hypothèses de recherche. Mais outre ces raisons un peu capricieuses, j'en fournis deux autres, plus orthodoxes, qui pourraient justifier l'intérêt d'une apologie du perfectionnisme universaliste. Premièrement, le fait qu'il semble être l'enfant

délaissé de la famille, ou pour les âmes plus compétitives, le combattant que l'on exhibe en début de spectacle pour réchauffer l'assistance avant la présentation des vrais antagonistes vedettes, en l'occurrence, les libéraux et les communautariens. Il ne s'agit certainement pas d'une caractéristique universelle, mais le plus souvent, on peut associer les libéraux au neutralisme universaliste et les communautariens au perfectionnisme contextualiste. Or entre ces deux géants, un perfectionnisme universaliste peut donner l'impression d'une figure négligée, d'un petit mutant à la constitution insolite. Hurka relève d'ailleurs d'entrée de jeu dans son *Perfectionism*¹ cette négligence de l'idéal de perfection humaine (universelle par son naturalisme en l'occurrence) par la philosophie morale contemporaine, idéal ayant toutefois été largement exploité auparavant. Ainsi, le choix de mon objet de recherche se justifie en partie par ma volonté de réparer une injustice. En second lieu, et c'est peut-être là la meilleure raison, j'ai trouvé, de plus en plus au fil de mes recherches en philosophie morale et politique, que les deux grands antagonistes que sont les libéraux et les communautariens produisaient tous deux plusieurs arguments très convaincants, si bien que mon intérêt de recherche s'est progressivement concentré sur un possible milieu entre ces deux familles de positions, sur un horizon théorique qui inclurait des composantes des deux. Or, un perfectionnisme universaliste récupère à la fois l'universalisme de l'un et le perfectionnisme de l'autre, fusionnant (tant bien que mal peut-être) des éléments de deux discours efficaces. Ainsi, à ma sympathie pour un exclu se joint l'espoir de témoigner de la redécouverte d'un petit être un peu bizarre, mais qui pourrait, en s'appuyant simultanément sur deux géants, présenter le visage d'un surdoué se hissant sur leurs épaules.

Ce texte s'inscrit donc dans le cadre de la philosophie morale et politique et présente essentiellement des arguments tendant à favoriser l'universalisme aux dépens du contextualisme et le perfectionnisme aux dépens du neutralisme (je reviendrai bientôt sur ce que j'entends plus précisément par ces concepts lourds de sens). Mon intention est de faire ressortir quelques avantages que peut présenter un

¹ Hurka, Thomas, *Perfectionism*, New York, Oxford University Press, 1993, p.3

perfectionnisme universaliste par rapport à des positions rivales. Cela étant, je note que si les contenus à être présentés ont une portée très significative sur le plan politique, je me bornerai essentiellement à caractériser, à partir de leurs fondements métaéthiques, leur dimension morale, et je me limiterai à de brèves projections sur les enjeux politiques.

Comme cela apparaît déjà, l'approche de ce mémoire est très générale. C'est un discours construit depuis une perspective de survol de la discussion ayant cours entre les positions que j'ai mentionnées. Il ne s'agit donc pas de décrire dans le menu détail les objets de cette recherche ni de les situer exactement dans l'histoire. Ma démarche est très synthétique et je la décrirais plutôt comme une mise en perspective. D'ailleurs, la seule distinction essentielle que je fais entre le perfectionnisme universaliste et les autres positions réside dans le degré d'élaboration qu'ils proposent pour la conception du bien. Compte tenu de ma condition de novice en la matière et de la nature de ce travail, une approche aussi générale réclame une grande modestie dans le propos, et c'est comme étant issues d'un tel esprit de modestie qu'il faut lire ces pages. J'ai choisi de présenter le perfectionnisme universaliste sous un jour favorable, mais j'aurais tout aussi bien pu faire la promotion d'un neutralisme universaliste ou d'un perfectionnisme contextualiste avec le même nombre et la même qualité d'arguments. Je n'ai donc aucunement la prétention de pouvoir faire avancer ici la cause de cette conception, ni d'ailleurs d'en posséder les moyens, ni encore moins d'y d'apporter la moindre contribution originale. Il ne s'agit, comme je l'ai dit, que d'une mise en perspective en faveur d'une position plus effacée et à laquelle je suis sympathique pour des raisons qui sont partiellement subjectives.

Le texte n'est pas divisé en fonction des différents avantages à faire ressortir. J'ai plutôt opté pour une présentation de certains aspects du perfectionnisme universaliste, auxquels sont ensuite associés des avantages pertinents. En effet, il est plus aisé de rendre intelligible et cohérente cette version partielle de la conception selon un parcours naturel, allant des considérations métaéthiques jusqu'à des contenus éthiques, que d'en examiner les avantages un à un et de devoir expliquer à

chaque fois comment les relier à une conception proprement perfectionniste et/ou universaliste. Il ne s'agit pas, comme je l'ai dit, de proposer un véritable portrait complet de cette conception, seulement d'en esquisser une version possible et succincte afin de pouvoir ensuite mettre plus aisément en relief les avantages qu'elle recèle. Le premier chapitre constitue la portion métaéthique du mémoire. J'établirai les bases conceptuelles sur lesquelles reposera pour la suite l'intelligibilité du propos, puis je formulerai un certain nombre d'arguments et d'observations permettant d'estimer le degré d'élaboration (ultimement de perfectionnisme) que pourrait se permettre une conception universaliste du bien. Autrement dit, je m'efforce de répondre à cette question : si une conception du bien doit répondre à l'exigence de l'universalité, à quel point sa définition doit-elle être précise ? Ce degré de précision, qui se révèle très minimal, aura un impact important sur le deuxième chapitre qui, lui, esquisse une conception du bien qui conviendrait aux limites établies par les conclusions du premier chapitre et s'inscrit conséquemment dans un perfectionnisme éthique très modéré. Nous y envisagerons donc les contours d'une éthique universaliste et perfectionniste. Le troisième et dernier chapitre, plus court, dégagera au sujet de la version survolée un certain nombre d'avantages qui contribuent grandement à son intérêt. En plus des contenus abordés par les deux premiers chapitres, ces avantages concernent des éléments de politique que notre conception aura déjà permis d'envisager. Enfin, je me permets ici de rappeler, pour éviter toute confusion, l'esprit de modestie dans lequel a été écrit ce mémoire. Mon objectif est seulement de proposer une mise en perspective. De même, le portrait partiel que je fais d'une version possible du perfectionnisme universaliste ne vise que l'intelligibilité de certains aspects de cette position philosophique et la mise en évidence de certains avantages recelés.

CHAPITRE I : LES BASES CONCEPTUELLES ET LES FONDEMENTS MÉTAÉTHIQUES

Ce premier chapitre concerne les fondements métaéthiques sur lesquels s'appuiera pour la suite la version du perfectionnisme universaliste en cause ici. J'y fournirai, dans un premier temps, les définitions conceptuelles élémentaires de la recherche, puis nous passerons à la visée principale de ce chapitre, qui est de prendre position sur le degré d'élaboration que peut se permettre une conception d'un bien universel. Des sceptiques diront que ce degré est nul, tandis que des fanatiques pourraient produire une description très précise de ce bien, jusqu'à établir avec certitude les détails (rituels) de la bonne activité à accomplir pour chacun à des moments précis de la semaine ou de l'année. Or, la position où se situe la version décrite ici se veut un juste milieu entre un scepticisme qui ruinerait toute tentative de fonder une éthique universaliste et un fanatisme aux dogmes impossibles à justifier rationnellement. Ce juste milieu, à l'instar des milieux d'Aristote, ne se situerait pas à égale distance de ses pôles, car il serait plutôt bien plus près du scepticisme que d'un fanatisme. La raison en est qu'à l'exigence de l'universalité ne survit qu'une description plutôt vague du bien, et de laquelle ne peuvent être extraites qu'un petit nombre de prescriptions souvent générales. Je m'occuperai du contenu de ces descriptions au deuxième chapitre. Pour le moment, nous essaierons de voir ce que nous permettent, en terme de développement d'une conception du bien universelle, une conception générale de la nature humaine. Puisque la description de la nature humaine et sa proche parenté avec la conception d'un bien universel ne sont pas les principaux objets de ce mémoire, lequel est par ailleurs déjà bien chargé, nous devons nous contenter d'admettre un ensemble de thèses sans résistance, afin de pouvoir nous consacrer dûment aux objets privilégiés. Dans la première partie de ce chapitre, j'expliquerai en quoi consiste l'idée de « nature humaine » pour le présent compte rendu. Par souci, donc, d'économie, la définition du concept de nature sera souple et très générale, instrumentale et intuitive; instrumentale parce qu'elle ne constitue qu'une base de référence pour fixer un niveau de confiance en nos moyens théoriques, et intuitive parce qu'on ne peut fournir mieux à défaut d'une recherche

plus étendue et qu'une conception intuitive de la nature sera suffisante et accessible pour la compréhension du rôle de celle-ci. Conformément à ces conditions, l'idée de nature humaine sera explicitée à travers une référence simple à une universalité de caractères humains, susceptibles de porter une valeur morale.

Quant à la parenté entre notre conception de la nature humaine et celle que nous avons du bien, je me limiterai aux trois notes suivantes. Premièrement, le fait que le bien soit directement relié à un savoir objectif ne lui confère pas un statut métaphysique ni ne le réduit à une quelconque option épistémologique hermétique, comme celle des observations empiriques. Par exemple, le pragmatisme tel qu'interprété par Tiercelin reconnaît une *validité objective de l'éthique* qui, envisagée dans un esprit faillibiliste, ne s'exposerait pas aux critiques devant lesquelles auraient été vulnérables des *conceptions absolues*². Tiercelin se réfère notamment à Putnam, chez qui l'objectivité en éthique peut faire l'objet d'une véritable démarche scientifique, au lieu d'être fondée sur un *point d'Archimède* qui la menacerait de dogmatisme³. C'est dans un tel esprit sainement scientifique et faillibiliste que je réfère, tout au long de cette étude, à un bien universel. Deuxièmement, le choix de puiser, pour construire une éthique, dans un savoir objectif n'est pas simplement une option parmi d'autres pour un perfectionnisme universaliste. Comme je viens de le souligner, l'intention de ce mémoire ne nous laisse pas le loisir d'examiner convenablement ce genre de question, mais disons seulement qu'une telle conception trouve en cette option des fondements épistémiques solides, réels, à savoir une base ayant, par son statut de connaissance, la plus grande autorité (raisonnable) souhaitable. Si des éthiques fondées intégralement sur les contextes sociaux ou individuels peuvent se redéfinir en même temps que ces contextes, de son côté, une éthique ayant une portée universelle et s'avancant considérablement dans la description du bien doit pouvoir compter sur de tels fondements solides, quitte à ce que sa structure évolue lentement avec notre compréhension du sujet humain. Hurka

² Tiercelin, Claudine, *Le doute en question*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 2005, p.185-189

³ Putnam, Hilary, *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, voir aussi: Tiercelin, *op. cit.*, p.185-189

insiste sur cette nécessité pour un perfectionnisme (l'auteur n'a pas une approche contextualiste du perfectionnisme) d'être fondé sur une description de la nature humaine et non sur une évaluation de cette nature qui impliquerait des points de vue purement moraux reposant seulement sur eux-mêmes ou sur des conventions sociales⁴. Le naturalisme, avec son critère de vérité objective (mais faillibiliste), sera donc admis ici comme une option singulièrement plausible pour la présente conception. Je note finalement qu'un tel rapport entre le bien et le vrai n'est pas seulement un fondement souhaitable pour un perfectionnisme universaliste, il constitue en lui-même une position intéressante et prometteuse. Selon Putnam, les idées de « fait », « théorie », « valeur » et « interprétation » dépendent les unes des autres⁵. Tiercelin, quant à elle, souligne au sujet du pragmatisme que « ...ce qui vaut pour l'investigation en général vaut pour l'investigation éthique en particulier, et que notre expérience est entièrement imprégnée de valeurs et de normes (épistémiques, cognitives et éthiques)... »⁶. Elle souligne également que, toujours d'après le pragmatisme, la *disposition à la vertu* va de pair avec la disposition à comprendre le bien⁷. Cela ne manque pas, d'ailleurs, de nous rappeler l'indissociabilité entre le bien et le vrai tels que les concevait Platon, quoique, évidemment, il y ait là des différences majeures à noter avec le pragmatisme, notamment au niveau du faillibilisme. À l'exemple de ces conceptions, celle-ci ne reconnaît aucune distinction tranchée entre le bien et le vrai et, ainsi, elle s'évite les éventuelles complications d'une dichotomie entre des idées souvent très proches et elle s'inscrit dans une continuité potentiellement très féconde entre les découvertes « scientifiques » et les conceptions éthiques. En se détournant ainsi d'une distinction tranchée entre faits et valeurs, il est possible d'éviter de faire face au sophisme naturaliste décrié notamment par G.E. Moore⁸. Dans le même ordre d'idée, une norme peut être déduite de la réalité empirique lorsque cette réalité empirique n'est pas seulement un ensemble de faits parfaitement objectifs, mais bien un ensemble de

⁴ Hurka, *Perfectionism*, *op. cit.*, p.18-20

⁵ Putnam, Hilary, *Pragmatism, an Open Question*, Oxford, Blackwell, 1995, p.19, voir aussi: Tiercelin, *op. cit.*, p.188

⁶ Tiercelin, *op. cit.*, p.195

⁷ Tiercelin, *op. cit.*, p.206

⁸ Moore, Georges Edward, *Principia Ethica*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, chapitre II

pratiques réelles bien que gouvernées par ces principes normatifs. La posture normative que l'on cherche ensuite à promouvoir sur de telles bases « empiriques » n'est à son tour pas seulement un ensemble de « valeurs », puisque les « valeurs » en question sont concrètement réalisées dans une communauté donnée. Ainsi, par exemple, Habermas⁹ et Honneth¹⁰ pensent que la reconnaissance réciproque entre les personnes existe vraiment dans le monde vécu, dans l'intimité de l'amour et dans la communication intersubjective réussie. Les normes éthiques ainsi réalisées peuvent ensuite donner lieu à une théorie critique normative susceptible d'être appliquée à plusieurs autres sphères. En adoptant cette approche, on ne tombe pas dans le panneau du sophisme naturaliste et on évite aussi l'écueil d'une vision téléologique purement objective comme c'était le cas chez Hegel.

I.1 Définitions élémentaires

S'il est généralement nécessaire dans tout compte rendu de recherche de définir d'entrée de jeu les concepts-clés qui y seront utilisés, c'est peut-être encore plus vrai que de coutume pour cette présentation-ci, puisque des termes comme « universalisme », « neutralisme », « libéralisme » réfèrent chacun à de nombreuses significations parfois contradictoires, si bien qu'il est le plus souvent impossible de produire des descriptions précises. Étant donné que, par exemple, ni les libéraux ni les communautariens ne forment un clan idéologique qui exigerait de ses sympathisants, avant de les sacrer « membres », de soutenir avec orthodoxie des positions précises, il y a autant de conceptions du genre qu'il y a d'auteurs. Il y a d'ailleurs des auteurs qui, à l'instar de Charles Taylor, ne peuvent être aisément embrigadés dans une posture normative exclusive. Également, le libéralisme de Dworkin est peut-être plus près d'un communautarisme modéré que de certaines conceptions libérales et les libéralismes de Bruce Ackerman, de John Rawls et de Charles Larmore ont explicitement rompu avec des bases essentielles au libéralisme classique. Kymlicka affirme même que dans la mesure où un communautarisme

⁹ Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992

¹⁰ Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007

reconnaît la possibilité pour l'individu de se remettre en question (ce qui paraît être souvent le cas), sa distinction à l'égard du libéralisme est illusoire¹¹. Ainsi, une définition de ces termes selon l'usage que j'en ferai lors de mon exposé s'impose fortement.

Qu'il s'agisse de l'universalisme, du contextualisme, du perfectionnisme ou du neutralisme, il faudra distinguer entre une position éthique (normative) et une position politique (appliquée). Une conception peut être perfectionniste sur le plan éthique, mais neutraliste sur le plan politique, comme une autre peut être universaliste au plan éthique, mais contextualiste au plan politique. Mais sans définition préétablie, ces affirmations sont vagues et éventuellement fausses. Retenons pour l'instant qu'à la qualité, par exemple, de « perfectionniste », il faut ajouter un domaine; pour la conception du bien, il s'agit d'un perfectionnisme éthique; pour le rôle de l'État ou du citoyen, appelons-le « perfectionnisme étatique ». Sur le plan métaéthique, et donc pour le premier chapitre de cet exposé, les concepts d'« universalisme » et de « perfectionnisme » n'apparaissent pas encore pertinents; en tout cas ils ne le sont pas encore pour mon propos. Jusqu'au prochain chapitre, il ne sera donc pas directement question de l'universalisme ou du perfectionnisme au-delà des précisions suivantes sur les concepts-clés du mémoire.

I.1.1 L'universalisme et le contextualisme

Je commence par l'universalisme et le contextualisme. Ces définitions, comme celles des prochains concepts à préciser, ne sont pas censées constituer des représentations fiables par rapport à l'histoire de la philosophie et ce, pour deux raisons. Premièrement, la production de définitions historiques vraiment fiables de ces concepts est un projet périlleux en lui-même et je n'aurais même pas l'expertise pour sélectionner parmi les définitions existantes. En second lieu, comme je l'ai mentionné plus haut, le présent exposé ne distingue essentiellement le

¹¹ Kymlicka, Will, *Les théories de la justice*, Montréal, Éditions du Boréal, 1999, p.235

perfectionnisme universaliste avec ses rivaux que sur la base d'un aspect en particulier, à savoir le degré d'élaboration de la conception du bien, que ce soit sur le plan éthique ou politique. La modestie que m'imposent mes moyens et le cadre de mon projet ne me permettent pas d'énoncer des thèses sur le perfectionnisme ou sur les autres positions en tant que références englobantes à des courants. Aussi, les définitions conceptuelles seront partielles et ciblées afin de nous permettre d'articuler les positions qui nous préoccupent. Il suffira que ces définitions soient cohérentes entre elles, et, d'un point de vue historique, qu'elles ne soient pas en trop grande discordance avec le sens que leur rattachent les auteurs étudiés.

Le terme « universel » renvoie à une application à l'ensemble des objets concernés, tandis que son opposé, le contextualisme, véhicule l'idée de relativité. Au niveau éthique, sera universaliste la conception du bien qui décrira des biens et des maux et produira des normes valides pour tous les êtres humains, et la conception opposée, le contextualisme, sera celle dont les biens, maux et normes varieront fondamentalement en fonction du contexte. Par exemple, pour cette dernière, la polygynie pourrait être un bien en contexte musulman même si elle est un mal en contexte chrétien; l'appréciation de la tourtière pourrait être, parce que partagée, plus valorisée au Québec qu'au Tibet; le désintérêt pour le travail serait éventuellement associé tantôt à la lâcheté tantôt à la noblesse, selon que la circonstance est celle d'un roturier ou celle d'un aristocrate; la maîtrise de la langue française pourrait constituer une perfection supérieure à la maîtrise de la langue anglaise, etc. Une position éthique universaliste, quant à elle, exclut du domaine moral toute description du bien qui ne serait pas transculturelle.

Sur le plan politique, nous comprendrons la conception universaliste comme une conception qui défend des applications pratiques de l'éthique portant également sur tout citoyen du monde, indépendamment de son appartenance à un groupe social particulier. Ainsi, accompagné d'un perfectionnisme étatique (celui-ci sera expliqué plus bas), il n'existe pas selon ce point de vue d'autre patriotisme que l'humanisme et, ultimement, cela requiert un état unique. L'universalisme politique se caractérise

par un idéal de cosmopolitisme. Parmi les variantes que l'on pourrait envisager à une éthique appliquée universaliste et perfectionniste, j'en disqualifie certaines arbitrairement tellement elles paraissent inintéressantes et en marge des discussions philosophiques contemporaines. Je pense ici, par exemple, à un universalisme politique inspiré d'un perfectionnisme éthique fort (donc nécessairement contextualiste), comme pourrait l'illustrer la figure du *jihad*. Ainsi, l'application universelle d'une éthique en laquelle je fais consister l'universalisme politique sous-entendra, « par définition », une éthique universaliste, donc une éthique forcément neutre ou modérément perfectionniste, ou un neutralisme étatique. À l'inverse, dans une perspective contextualiste, l'application des normes éthiques prend un sens plus délibérément « politique » en portant spécifiquement sur les groupes sociaux immergés dans un contexte donné. La constitution, les lois, l'éducation et les institutions en général y sont adaptées à un groupe social particulier, de sorte que leur rôle comme leur légitimité s'arrêtent aux « frontières » de ce groupe dont ils expriment les besoins particuliers. Ici, les droits reconnus aux membres d'un certain groupe risquent bien de ne pas l'être aux non membres, et des normes éthiques pourraient être amendées, comme dans le cas d'un groupe où la plupart des hommes seraient morts à la guerre et où la polygynie y aurait temporairement été autorisée malgré son contexte éthique chrétien.

I.1.2 L'universalité comme nature

La position défendue ici, en tant qu'universalisme éthique, s'appuie sur une conception du bien universel. Or ce bien doit être universel en rapport avec quelque chose, en l'occurrence, l'homme. Si ce bien réfère à ce qui est universel pour l'homme, il dépend de la « nature » de celui-ci, et c'est sur cette idée de « nature humaine » que résidera le fondement de l'éthique subséquente. La « nature humaine », en philosophie morale, est un autre concept lourd de références, et bien que la présente recherche ne comporte aucune argumentation lui étant spécifiquement reliée, je dois néanmoins caractériser l'usage que j'en ferai. J'ai indiqué plus haut que les descriptions d'une éthique proprement universaliste devaient être vraies pour

tout être humain. On doit en induire une conception stable de celui-ci, donc une certaine connaissance toujours fiable de sa nature. Le bien universel de l'homme devra ainsi être entendu comme son bien « naturel ». C'est en ce sens qu'une version perfectionniste universaliste telle que je la décris ici doit se munir d'un concept de nature humaine bien défini. Mais en dehors de ce prérequis, je ne m'aventure pas dans une discussion métaéthique, et ce même si elle pourrait jouer un rôle très déterminant pour les objets de ma recherche. Il suffira pour mon propos de disposer, pour la suite, d'une définition générale explicite de cette « nature humaine » à laquelle renvoie, ultimement, la qualité d'universalité. Ce fondement ne s'assimile pas à une version existante du naturalisme, bien qu'il soit grandement inspiré du naturalisme d'Aristote¹² et de la récupération de celui-ci par Hurka¹³. La raison en est qu'un naturalisme pleinement assumé a des implications précises dans le domaine éthique. Or ma conception de la nature humaine ne sera ici qu'instrumentale et plutôt intuitive. Autrement dit, puisque les positions essentielles telles que je les présente concernent davantage l'éthique normative et l'éthique appliquée, et que ma recherche s'est concentrée surtout sur la conception du bien, puis sur ses projections politiques, cette recherche est issue d'une métaéthique assez rudimentaire. Le concept de « nature » pourra, d'ailleurs, y être assez indifféremment confondu aux concepts d'« essence », d'« humanité » ou de « caractère transculturel ». Cette position métaéthique repose sur une idée assez intuitive de ce qui est essentiel à l'homme et sur une estimation des descriptions du bien pouvant être obtenues à partir de cette idée. Entre des concepts comme ceux d'« universalité », de « nature », d'« essence », d'« humanité », d'« invariant anthropologique », de « transculturalité », il est difficile de produire une définition qui serait exempte de toute circularité. Mais de toute manière, pour éviter le plus possible cette circularité, il m'aurait fallu engager ma recherche dans la discussion métaéthique que j'ai dit vouloir éviter. Je me contente donc d'une définition très imparfaite du concept de nature humaine, auquel, rappelons-le, renverra celui d'universalité en éthique, et avec lequel seront confondus plusieurs synonymes. Ainsi, seront naturels, parmi les

¹² Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Paris, GF Flammarion, 1992

¹³ Hurka, *Perfectionism*, *op. cit.*

caractères attribuables à un être humain, ceux qui répondent aux trois conditions suivantes. Premièrement, ces caractères doivent être reconnaissables en tout homme, celui-ci n'étant donc pas compris d'après son contexte individuel ou social, mais, disons, d'après son contexte « chromosomique ». Ensuite, ces caractères ne doivent pas être purement moraux, c'est-à-dire qu'ils doivent être, au moins en partie, descriptifs et non seulement évaluatifs comme le serait une approche intuitionniste. En troisième lieu, ils doivent être intuitivement pertinents à une approche téléologique, de manière à ce que soient exclues des propriétés telles le fait d'avoir eu des cheveux à un moment de sa vie (ce qui n'est peut-être pas vrai pour la totalité des hommes, mais l'exception confirme la règle). Ainsi, le perfectionnisme éthique concernera le perfectionnement ou l'épanouissement de ces caractères (je reviens sur le perfectionnisme ci-après). Une telle définition, par sa grande souplesse, est moins contraignante pour l'élaboration d'une éthique que ne le sont les concepts de nature complexes et magistralement parachevés d'Aristote et de Hurka. Cela me permettra non seulement l'économie d'une deuxième recherche aussi longue consacrée à une articulation plus fine et plus recherchée entre des normes éthiques et une conception plus complète de la nature humaine, mais, de plus, cela me fournira aussi une conception souple me permettant de réserver une meilleure (ou pire) place à certains biens que l'exigence d'une métaéthique plus raffinée aurait pu leur laisser. Par exemple, Aristote comme Hurka, en l'occurrence, ont dû déclasser la perfection du corps par rapport à celle de l'« âme »¹⁴, ayant tous deux privilégié une description sophistiquée de la raison dans leur conception de la nature humaine¹⁵. (Notons, cependant, que l'éthique de ces auteurs ne visait pas nécessairement une universalité aussi large que celle qui est envisagée ici.) Quant à la conception plus rudimentaire et plus légère que j'utilise, elle m'autorise, sans contresens, à juxtaposer plus facilement un idéal de rationalité avec un idéal de perfection du corps, comme celui défendu par le taoïsme, ou d'autres biens qui seraient mutuellement trop détachés pour découler tous deux d'un concept fondateur plus achevé. Il serait également plus

¹⁴ Hurka, *Perfectionism*, *op. cit.*, p.85

¹⁵ Hurka, *Perfectionism*, *op. cit.*, et par exemple : Aristote, *op. cit.*, p.32-33

aisé d'exclure certains caractères, sans devoir, comme le fait par exemple Hurka, amender la conception de l' « essence » en de nombreux points¹⁶.

I.1.3 Le perfectionnisme et le neutralisme

Une position médiane se situant entre le perfectionnisme et le neutralisme devra tenir compte de la hiérarchisation entre les biens qui auront été reconnus. Cette hiérarchie permettra de déterminer quels biens reconnus comme tels peuvent faire l'objet d'une promotion dans les domaines de l'éthique et du politique.

Comme pour l'universalisme et le contextualisme, j'isole, parmi les facettes du neutralisme et du perfectionnisme, celle à partir de laquelle, pour cet exposé, je distingue essentiellement le perfectionnisme universaliste de ses rivaux, à savoir celle qui relève du degré d'élaboration de la conception du bien. Il est fondamental, pour cette question, de déterminer le champ d'application théorique et pratique des descriptions du bien par une position médiane entre l'universalisme et le contextualiste. Maintenant, la position médiane entre le neutralisme et le perfectionnisme fixe le degré de précision des descriptions lui-même. Ainsi, au niveau éthique, nous retiendrons du neutralisme le fait qu'il propose une description extrêmement réservée du bien. Je ne référerai pas à l'idée d'un neutralisme absolu qui, ici, se réclamerait naturellement d'un scepticisme moral; il sera question du neutralisme comme d'une position se démarquant, par sa grande prudence, de perfectionnismes substantiels, jusqu'à se dissocier du concept de « bien » en faveur d'une autre catégorie de fins éthiques : le « juste ». Une telle position pourra, par exemple, se contenter de promouvoir les conditions au développement d'une conception du bien, ou favoriser l'idée d'une perfection extrinsèque à des inclinations généralement impliquées dans le concept du bien. En contrepartie, le perfectionnisme s'engage plus loin dans la description du bien, jusqu'à, dans une perspective très contextualiste (ou très irrationnelle), en produire une hiérarchie

¹⁶ Par exemple : Hurka, *Perfectionism*, *op. cit.*, p.11-16

complexe et précise. Cependant, une version plus modérée et plus près du neutralisme, pourra, par exemple, en plus de reconnaître les « biens » d'une position neutraliste, se limiter à la promotion théorique (pas encore par l'État) d'aspects généraux du succès dans la poursuite du bien, tels une idée de la vertu de courage, ou à la promotion de biens peu controversés, tels une bonne condition physique. De plus, étant moins méfiant devant une éthique du bien éventuellement périlleuse, un perfectionnisme modéré tendrait à valoriser des éléments de justice conjointement au « bien », sans se prémunir d'une éthique parallèle.

Sur le plan politique, la hiérarchie établie entre les biens, comme leur promotion conséquente, seront le fait éventuel de l'État. L'État neutraliste sera celui dont les politiques actives tendent tout au plus à favoriser les normes d'une éthique du juste et possiblement une conception du « bien » extrêmement faible. Ceci n'implique pas nécessairement que l'État ne se reconnaisse pas une vocation morale, mais que, du moins, son intervention dans le choix d'une conception du bien par les citoyens ne soit pas souhaitable en regard de considérations pratiques, ou, pour des raisons psychologiques, en regard des conditions de ce choix lui-même. La présente recherche n'a pas pour objet les modalités d'application étatique de la conception du bien. Il n'est donc pas important de spécifier, par exemple, si nous comprendrons la neutralité de l'État comme justificationnelle ou conséquentielle. Ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'indépendamment de la hiérarchisation des biens accomplie dans le domaine éthique, l'État neutraliste ne reconnaît officiellement qu'une hiérarchie très souple entre les biens. L'État perfectionniste, quant à lui, reconnaît et applique une conception du bien plus ou moins élaborée dont l'appareil législatif et diverses institutions seront les reflets. Ainsi, il favorisera ou discriminera activement nombre de comportements, réalisations, opinions, etc., selon que ceux-ci sont compatibles ou incompatibles avec une morale « officielle » et portant sur les fins individuelles des citoyens, jusqu'à parfois délimiter leurs comportements sexuels, leur accès à la littérature et autres. Notons qu'un perfectionnisme étatique requiert une éthique suffisamment élaborée, et donc perfectionniste, pour pouvoir lui fournir les normes substantielles dont il constitue l'application.

Maintenant que sont déterminés, pour cet exposé, ces deux axes de positionnement, celui s'étendant entre l'universalisme et le contextualisme et celui s'étendant entre le perfectionnisme et le neutralisme, je complète ces définitions par trois commentaires. En premier lieu, comme cela ressort déjà avec évidence, les positionnements d'une conception sur ces axes ne sont généralement pas absolus. C'est-à-dire que par une position « universaliste », on doit entendre, sauf cas exceptionnel et non visé par la présente recherche, un degré mesuré entre l'universalisme et le contextualisme, et qui se révèle considérablement plus près de l'universalisme absolu que de son opposé. Une position universaliste doit conséquemment être comprise comme postulant l'existence d'un **contexte** très englobant, de la même manière que le contextualisme postule quant à lui une universalité très étroite. Il en va de même pour le perfectionnisme et le neutralisme.

Deuxièmement, j'ai divisé ces positions de telle sorte que chaque domaine (celui de l'éthique ou de l'éthique normative et celui du politique ou de l'éthique appliquée) comprenne quatre combinaisons possibles, soit les perfectionnismes, universaliste et contextualiste, et les neutralismes, universaliste et contextualiste. Et puisqu'une conception peut varier ses positions en fonction du domaine, cela nous ferait, en tout, seize combinaisons possibles. Or, bien sûr, ces combinaisons ne sont pas toutes également plausibles. Il apparaît tout de suite, par exemple, que l'envers politique naturel d'un perfectionnisme contextualiste éthique est un autre perfectionnisme contextualiste, et que le croisement de positions doublement opposées donne des résultats pour le moins bizarres. Loin de moi l'idée de faire ici l'examen de chaque combinaison possible, mais notons toutefois que certains croisements engendreraient non seulement des bâtards, mais aussi des rejetons difformes. J'ai déjà relevé l'une de ces difformités en l'aboutissement d'un perfectionnisme contextualiste éthique en un perfectionnisme universaliste sur le plan politique (voir plus haut la définition de l'universalisme politique). J'ai aussi souligné le caractère paradoxal des applications perfectionnistes de neutralismes éthiques (voir plus haut la définition du perfectionnisme étatique). Cela réduit déjà les options à onze.

Finalement, je rappelle que ces définitions très imparfaites ne visent qu'à guider la lecture des prochaines argumentations et ne se veulent donc, en aucun cas, des outils pour interpréter des conceptions existantes en philosophie morale en dehors de ce contexte. Un système d'interprétation efficace des diverses conceptions implique un travail de recherche colossal et même après une recherche imposante et magistralement menée, on peut s'attendre à ce qu'il reste prodigieusement difficile de produire un système exempt de circularité et de fragmentations conceptuelles éventuellement dommageables. Devant de tels obstacles, il est facile d'éprouver de la sympathie pour une manière plus grecque, ou du moins plus platonicienne de penser, dans la mesure où celle-ci semble avoir répugné à désunir des idées perçues comme perpétuellement interdépendantes.

I.1.4 Le libéralisme et le communautarisme

Je n'élaborerai pas de définition pour ces grands courants que sont le libéralisme et le communautarisme, encore ici, à la fois en raison de la difficulté intrinsèque à cette élaboration et de mon inaptitude à la rendre même passable, mais, en outre, compte tenu de ce que ces deux éléments occupent une place différente dans mon exposé. Forcément, ils seront présents dans la discussion, surtout le libéralisme, mais l'ensemble du mémoire ne porte pas spécifiquement sur eux. J'y ferai plusieurs références, mais quand elles renverront à un courant en général, elles n'auront pas une véritable portée historique, elles seront non spécifiques et plutôt diffuses. Il sera question de tendances générales et de recoupements jamais compréhensifs, quoique touchant, le plus souvent, des aspects assez récurrents d'un courant. Je soulignerai, toutefois, que le libéralisme politique (Ackerman, Rawls et Larmore), constitue une variation importante à l'égard du libéralisme plus conventionnel, puisque entre ces deux semble s'être opéré, pour ainsi dire, un véritable schisme. Bien qu'elle puisse avoir été négligée¹⁷, cette variation implique une toute nouvelle manière d'aborder

¹⁷ Michel Seymour signale cette négligence dans: Seymour, Michel, « Les vertus du libéralisme politique : vers une charte universelle des droits individuels et collectifs », <http://www.philo.umontreal.ca/prof/documents/ShowLetter.pdf>, p.6

les problématiques en contexte libéral, et compte tenu de cette différence, le libéralisme politique sera exclu de certaines conclusions de cet exposé. Cela étant, les auteurs eux-mêmes qui sont impliqués dans ces grands courants (surtout les auteurs libéraux, notamment Rawls et Kymlicka) nous fourniront nombre d'arguments et des références plus précises à la défense des diverses positions décrites dans cette présentation. Et comme je l'ai mentionné plus tôt, les arguments des auteurs associés au libéralisme tendent, le plus souvent, à favoriser des positions neutralistes et universalistes, tandis que ceux des auteurs associés au communautarisme favorisent plutôt des positions perfectionnistes et contextualistes.

I.2 Des obstacles à la conception d'un bien universel

Dans cette partie, je relève quelques faits qui compliquent la description d'un bien universel et tendent donc à favoriser une position métaéthique plus sceptique, moins encline à conduire vers un perfectionnisme éthique universaliste. Je mettrai en relief le fait que nos connaissances sur la nature de l'homme sont très incomplètes. Je soulignerai ensuite le caractère individuel de l'homme. Enfin, je mettrai en évidence la vulnérabilité que présentent certaines conceptions du bien existantes. Dans cette perspective, une position plutôt neutraliste semblera s'imposer pour un universalisme éthique. Nous verrons toutefois dans la section subséquente d'autres arguments qui, eux, sont susceptibles de nous ramener quelque peu dans une voie toujours modérée, mais perfectionniste.

I.2.1 Au fondement du bien universel : une nature humaine encore mystérieuse

Comme je l'ai expliqué dans la partie précédente, un bien universel pour l'homme dépend de la nature de celui-ci et sa description devra s'inspirer de la connaissance que nous avons de cette nature. La validité des contenus d'une éthique universaliste dépendrait ainsi de leur cohérence avec ceux de la connaissance du sujet humain, quand ceux-ci sont disponibles. Berten, Da Silveira et Pourtois ont souligné cette référence obligée aux autres domaines de la philosophie par la pensée morale,

en mentionnant par ailleurs que la plupart des auteurs en cause ne se nourrissaient pas assez de ces sources¹⁸. Ils notent, par exemple, la *disposition motivationnelle des individus* comme élément qui dépend de connaissances externes à l'éthique. L'étude psychologique de cet aspect du sujet pourrait s'avérer très déterminante pour la mise en application de normes éthiques en regard, par exemple, des moyens à prescrire pour l'éducation éthique des individus ou de la cohésion souhaitable entre les membres d'une communauté. On peut aussi mentionner, comme sources théoriques externes pour la conception du bien, la philosophie de l'esprit, la philosophie du langage, l'herméneutique, l'anthropologie philosophique ou non, la médecine, etc. Que ces sources nous renseignent, par exemple, concernant le déterminisme psychique, concernant l'influence du langage sur nos valeurs et notre manière de les concevoir, concernant la contextualité des théories, concernant les origines primitives de nos comportements sociaux ou concernant les effets de notre santé neurologique, ces sources constituent davantage que des outils pour notre conception du bien, elles participent à son fondement. Cela est, évidemment, dans la mesure où nous recherchons une certaine objectivité dans le bien et où cette objectivité ne repose pas seulement sur l'intuitionnisme, comme je l'ai mentionné précédemment. Mais la très rudimentaire métaéthique de la nature humaine sur laquelle nous nous sommes appuyés dépend tout de même d'un point de vue (puisque'il n'est pas ici question d'une métaphysique transcendante ni d'une autre *conception absolue*), celui de notre conception générale de cette nature, et notre éthique ne pourra ainsi aller vraiment plus loin que notre connaissance sûre du sujet de cette éthique. Ce que je veux mettre en évidence ici, c'est que notre conception de la nature humaine est encore très tâtonnante et que, conséquemment, une éthique universaliste qui serait très compréhensive et très élaborée en serait une qui dépenserait au-dessus de ses moyens. Dans la mesure où il est ultimement constitué d'hypothèses sur l'origine, le fonctionnement et les fins de la vie humaine, le bien est le jouet tirailé de discours nombreux, mutuellement contradictoires et changeants sur la conception générale de l'être humain. Parmi ces discours, nous pourrions évoquer les contrastes que

¹⁸ Berten, André, Da Silveira, Pablo, Pourtois, Hervé, *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p.253

présentent la philosophie analytique avec la philosophie mystique¹⁹, ou une approche « zoologique » (pour ainsi dire) du comportement humain²⁰ avec la philosophie kantienne, ou encore le contraste que présente l'idéalisme avec la pensée scientifique moderne. Bien que ces discours paraissent irréconciliables, il s'agit très souvent, et dans bien d'autres cas, de discours très efficaces, très convaincants et susceptibles de nous rapprocher éventuellement d'une conception de l'homme et de son bien plus élaborée et moins vulnérable. De tels chocs entre des savoirs aussi diversifiés nous entraînent fortement vers le scepticisme et la ruine d'une éthique universaliste substantielle. Aussi difficile s'avère le consensus théorique sur la nature de l'homme, aussi difficile sera celui sur le bien. Les valeurs morales d'un individu sont-elles prédéterminées ou dépendent-elles de son libre arbitre? Les concepts traditionnels de l'éthique ont-ils des référents solides ou sont-ils circulaires? L'homme s'épanouit-il mieux au sein d'une communauté serrée ou dans une relative solitude? Ses ressources pour distinguer le bien sont-elles transcendantes ou immanentes? Jusqu'à quel point la vigueur du corps influe-t-elle sur les facultés et les dispositions mentales? Voilà autant de questions exemplifiant comment les mystères de la nature humaine deviennent des mystères du bien propre à l'humain, et étant donné la qualité et la diversité des discours sérieux sur cette nature, il paraît évident que le mystère reste trop opaque pour qu'un consensus théorique soit mieux qu'entraperçu. D'ailleurs, même une connaissance sûre du sujet ne pourrait garantir que l'étape normative soit aisée puisqu'une telle transition peut en soi impliquer de nombreuses complications, comme en témoigne le fait que les dissensions entre les éthiciens ne semblent pas toujours dépendre de points de vue extradisciplinaires.

Il conviendrait ici d'ouvrir une parenthèse à propos de la conception politique de la personne, prescrite par le libéralisme politique (Ackerman, Rawls et Larmore). La métaéthique rudimentaire sur laquelle se fonde la version décrite ici ne comprend aucune véritable comparaison avec les alternatives face auxquelles elle est posée. J'ai souligné plus haut que ce mémoire consiste en une mise en perspective, en

¹⁹ On peut penser ici à Plotin, voir aussi à Platon.

²⁰ Par exemple: Ardrey, Robert, *Les enfants de Caïn*, Paris, Éditions Stock, 1977

l'élaboration d'un point de vue qui, en tant que tel, sous-entend l'existence d'autres points de vue significatifs et même, ce qui n'est pas exclu, de points de vue éventuellement plus significatifs encore que lui-même. D'ailleurs, j'ai présenté d'emblée le perfectionnisme universaliste comme une figure négligée. Or, la portion métaéthique de cet exposé, puisque son rôle est surtout instrumental à l'égard de la conception du bien, se veut encore plus réservée quant aux comparaisons possibles avec ses alternatives. La conception du bien elle-même et les avantages qui en seront dégagés constitueront au moins une prise de position plus nette, l'ébauche d'une perspective à partir de laquelle le perfectionnisme universaliste serait susceptible (s'il était, bien sûr, beaucoup plus étoffé) de projeter un minimum d'ombre sur les positions qui l'entourent. Néanmoins, pour cette métaéthique rudimentaire, j'ai déjà souligné en la dichotomie « fait/valeur » le point sur lequel la présente version se détourne d'une approche purement intuitionniste. J'aborderai également certains points sur la base desquels le fondement métaéthique diverge d'autres alternatives, notamment de l'utilitarisme. Il serait donc pertinent de dire quelques mots sur cette autre alternative très évidente au naturalisme qu'est une conception politique de la personne. Au fil du parcours qui suit, il sera question à plusieurs reprises du libéralisme politique, en particulier par le biais de Rawls. Cependant, comme pour le neutralisme en général, je me bornerai essentiellement à la question du degré de précision de la conception du bien. Ce que je signale donc ici, c'est sur quelle base cette recherche s'intéresse à une option naturaliste face à l'alternative d'une conception politique de la personne. Outre certains avantages que favorisera indirectement une telle option sur les plans éthique et politique, comme nous l'indiquera la suite de l'exposé, un avantage apparaît déjà par rapport à une conception seulement politique de la personne, au niveau des fondements du bien. J'ai fait allusion, plus haut, à la solidité unique qu'offre un fondement du bien ayant le statut de connaissance et à l'éventuelle fécondité qu'a une continuité entre les descriptions sur le vrai et celles sur le bien. J'y reviendrai également au troisième chapitre. Or, si notre métaéthique privilégie, sur la base de cet avantage, une objectivité plus englobante que celle, purement intuitionniste, des strictes valeurs, elle se détournerait à plus forte raison d'une conception qui ne reconnaît même pas,

du moins au sein de sa méthodologie, une objectivité des valeurs. Si on se réfère à Rawls, les principes fondamentaux du libéralisme politique sont essentiellement politiques. Ce sont ces principes qui priment sur les normes de bien. De là, il est déjà évident que la position présentée ici, puisqu'elle concerne le bien et les avantages d'une certaine conception de celui-ci, ne trouve pas en le libéralisme politique un rival direct ni des comparaisons toujours pertinentes. Si le libéralisme politique nous intéresse dans le cadre de cette recherche, c'est de par la parenté qu'il a avec d'autres neutralismes et de par le fait qu'il représente un certain degré d'élaboration de la description du bien. Mais, par ailleurs, il n'entre pas en contradiction avec plusieurs points majeurs du perfectionnisme universaliste. En effet, si le libéralisme politique ne propose pas une conception substantielle du bien, c'est au vu de la pluralité irréductible de fait qui caractérise les conceptions des citoyens, et non pas parce qu'il serait basé sur un scepticisme moral. Il se développe sur le plan politique qui est sa priorité. Or, la position qui est l'objet de notre recherche ne priorise pas spécialement la fonctionnalité pratique ou la viabilité politique. Elle tient davantage compte de la cohérence et de l'unité entre les dimensions métaéthique, éthique et politique. Cependant, il serait bon de fournir ici, face à l'option du libéralisme politique, une justification au fait de s'intéresser au perfectionnisme universaliste. En effet, si, comparé au premier, le second n'a aucun potentiel politique considérable, à quoi bon s'y intéresser? Comme je dois m'adapter aux limites que m'impose l'espace requis par le propos principal de ce travail, je formule seulement les deux brèves remarques suivantes.

D'abord, une conception de la personne morale (libre, égale, rationnelle et raisonnable) admise exclusivement dans la sphère politique est difficile à envisager sans s'engager dans une conception métaphysique de la personne. Pour sa part, Jean Hampton²¹ rejette que la conception de la justice telle qu'élaborée par Rawls fasse consensus. Il fait plutôt reposer cette conception sur une *croyance philosophique en la vérité*. Dans l'esprit de la tradition socratique, le respect que l'on doit aux

²¹ Hampton, Jean, « Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics? », *Ethics*, Vol. 99, No. 4 (Jul., 1989), p.791-814

croyances de l'autre serait justifié par la capacité rationnelle de celui-ci à discuter du vrai. Sa dignité relèverait d'un critère métaphysique, lequel impose le respect de l'interlocuteur, mais, en revanche, pas celui de ses croyances erronées. La tolérance serait effectivement nécessaire pour la stabilité politique, mais cette tolérance relèverait fondamentalement de la nature du sujet, de sa prétention légitime à argumenter sur le vrai. Ici, la conception politique de la justice se comprend et s'approfondit dans son rapport à un critère de vérité en-deça de la pensée politique. Cela ne démontre pas qu'une conception politique de la justice indépendante de tout point de vue métaphysique soit impossible, mais cela exemplifie combien un pont entre les deux « rives » se conçoit de façon très naturelle et se présente aisément de manière plausible. Un saut net d'une rive à l'autre, accompli sans la moindre *stepping stone*, ne paraît pas devoir être un tour d'illusionniste, mais sûrement une opération périlleuse.

Ma seconde remarque tient à ce qu'une idée de justice enracinée dans une éthique objective offre sûrement un plus grand potentiel de solidité et de « profondeur » que si elle est seulement fondée sur un consensus social. Cela dit, une éthique dont la validité objective pourrait être universellement reconnue ne saurait nous fournir une description très élaborée de la justice, comme nous le verrons plus loin. Une conception du bien et de la justice, pour être viable, doit être complétée par des éléments des contextes sociaux et individuels. Mais la position présentée dans ce mémoire rejettera qu'une objectivité du bien ne soit même pas envisageable dans une certaine mesure. Ne serait-ce qu'à l'intérieur de nos limites psychologiques, la possibilité que nous nous approchions sensiblement d'une vérité objective ne peut être écartée facilement. Je reviendrai sur ce point, mais admettons déjà, en l'occurrence, que même si un lien étroit entre l'égale dignité de la personne et la croyance en une vérité universalisable soit encore obscur, le débat n'en est pas clos pour autant. Qu'une conversion comme celle de St-Paul²² ne soit pas vaine du point de vue du citoyen, que son sujet devienne notamment plus enclin à la tolérance qu'il

²² J'utilise ici l'exemple de Rawls, avec lequel il illustre la conception politique de la personne, dans: Rawls, John, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p.57-58

ne l'était avant sa conversion, cela reste une possibilité intéressante. La possibilité qu'une évolution dans la compréhension du bien et du juste sur le plan éthique rende *ipso facto* le sujet plus éclairé sur les voies de la justice politique mérite, à tout le moins, nos efforts à lui trouver des justifications théoriques plus convaincantes. Il en va de même pour d'autres aspects de la personne que reconnaît la version rawlsienne du libéralisme politique. Rawls tient compte de nos *jugements bien pesés* (par l'équilibre réfléchi), des conceptions substantielles du bien (par le consensus par recoupement), mais ces aspects ne sont pas étroitement articulés avec une conception éthique objective de la personne. Ils sont reconnus essentiellement dans la sphère politique, sans autre base pour les approfondir et les harmoniser avec les principes politiques. Ceci nous fournit au moins une direction dans laquelle peut s'engager une argumentation en faveur du choix du perfectionnisme universaliste, posé à côté du libéralisme politique dans le contexte des délibérations politiques.

Il y aurait beaucoup à dire ici, entre le libéralisme politique et le perfectionnisme universaliste, mais comme je l'ai annoncé plus haut, pour pouvoir nous consacrer dûment au vif du sujet, nous devons admettre certaines thèses sans résistance. En l'occurrence, admettons que face à une conception politique de la personne présentant certains avantages uniques sur le plan pratique, une conception plus englobante de la personne, avec sa conception du bien et sa fréquentation de la métaphysique, demeure une option prometteuse, considérée dans l'ensemble de ses domaines d'application. Mais retenons surtout que la hiérarchie, assez antiaristotélicienne, que propose le libéralisme politique entre les principes politiques et les normes de bien paraît carrément bizarre du point de vue de nos positions. La perspective fondamentale du libéralisme politique est tout simplement différente de celle d'un naturalisme. C'est pourquoi, comme je l'ai mentionné plus haut, le libéralisme politique sera exclu de certaines de nos conclusions. Si le neutralisme universaliste tel qu'il se présente dans le libéralisme classique et le perfectionnisme contextualiste s'opposent au perfectionnisme universaliste en se posant face à lui, le libéralisme politique paraît plutôt lui présenter son dos. Rawls affirme qu'il est préférable, dans un contexte comme le nôtre, que le politique se détourne des

doctrines philosophiques comme il s'est détourné des doctrines religieuses auparavant²³. Mais ceci ne veut pas dire que tous les théologiens de l'époque en niaient les avantages, ni que tous les philosophes soutenant cette réforme étaient athées. Je ne m'étendrai pas davantage sur la comparaison des deux positions, dont je retiendrais surtout qu'elle n'est pas toujours pertinente. Le perfectionnisme universaliste et le libéralisme politique ne sont pas deux disciplines comme la nage synchronisée et le bobsleigh, mais ils sont peut-être comme le tremplin de dix mètres et celui de trois mètres. De là, leurs spécialités respectives et les avantages qui en découlent ne sont pas les mêmes.

1.2.2 L'individualité de l'homme

J'ai souligné précédemment le caractère incomplet de notre connaissance de la nature humaine. Or, à ce mystère de l'homme, on doit ajouter celui de l'individu. Non seulement la compréhension de ce qui est commun à l'espèce paraît presque inaccessible, mais, de plus, les individus présentent clairement une irréductible diversité. Les prédispositions « génétiques » et l'histoire personnelle de chacun aboutissent à des différences parfois radicales entre les individus, si bien que leurs propriétés et, réciproquement, leur bien se retrouvent en grande partie confinés au domaine subjectif. Kymlicka signale ce caractère subjectif qu'ont les conceptions du bien, référant pour cela à Mill et aux penseurs libéraux en général²⁴. D'après eux, l'individu lui-même est la personne la mieux placée pour reconnaître son bien. Celui-ci est *unique* et irréductible à l'*expérience d'autrui*. Inutile ici de fournir des exemples des très grandes disparités se manifestant entre les divers spécimens humains. Nous connaissons tous nombre d'anecdotes les démontrant très bien. Et, de plus, ces grandes variations dans les caractères et les fins propres de chacun ne se révèlent pas seulement entre les individus, mais aussi au sein même de l'individu. Celui-ci peut changer dramatiquement au cours de sa vie, et ceci à plusieurs reprises, si bien que les normes éthiques qu'il se prescrit à tel moment peuvent se retrouver à

²³ Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p.34

²⁴ Kymlicka, *Les théories de la justice*, op. cit., p.222

l'opposé de celles qu'il chérissait légitimement trente ans plus tôt. C'est l'une des raisons pour lesquelles Kymlicka retient des libéraux la condition d'*intérieurisation* des valeurs par l'individu; celle-ci ne concerne pas seulement l'application efficace des normes, elle répond, au niveau normatif, au caractère individuel et changeant d'un sujet qui a besoin d'une assimilation « sur mesure » de la conception du bien disponible, un moulage propre d'un bien qui doit devenir authentique. Aristote était déjà très conscient des besoins uniques des individus lorsqu'il disait que la science se limite au général et que l'éducation (éthique) et sa mise en pratique sont des affaires individuelles²⁵. Ainsi, même si notre compréhension de la nature commune à tous les êtres humains atteignait un haut niveau de perfection, l'élaboration détaillée d'une éthique universaliste resterait peu plausible devant le fait que les contenus d'une conception du bien dépendent en grande partie de particularités individuelles diversifiées. L'homme dispose d'une « liberté » plus grande que les autres espèces connues et une éthique voulant assumer cette caractéristique devrait l'agréer et prévoir un vaste champ de biens possibles. Quand bien même toutes les possibilités pouvaient être calculées à l'avance par un système infiniment complexe et appuyé par des connaissances exhaustives sur la génétique et d'autres domaines, une conception du bien universelle devrait être complétée par des conceptions individuelles sur mesure impliquant une création subjective. Les assertions respectives de Kymlicka et d'Aristote n'auront empêché ni le premier, ni encore moins le second de formuler des principes universels. Cependant, pour la conception d'un bien universel, nous devrions ajouter à l'obstacle de notre connaissance succincte de la nature humaine, celui du caractère individuel de celle-ci, au vu de ce qu'il renvoie une grande partie du bien dans la juridiction du point de vue subjectif et limite l'éthique à une description du bien très souple (sur cette base, probablement plus souple que celle d'Aristote, qui n'était pas encore en mesure de se figurer jusqu'à quel point les conceptions du bien peuvent se diversifier).

²⁵ Aristote, *op. cit.*, livre X, chapitre IX

I.2.3 La vulnérabilité des grandes conceptions du bien

La visée de cette section n'est pas tant d'apporter un argument nouveau en la défaveur de la conception d'un bien universel comme d'appuyer les arguments des sections précédentes en montrant la vulnérabilité de quelques grandes conceptions du bien. Si l'homme, de par l'embrouillamini de sa nature et son individualité, est aussi insaisissable que nous l'avons supposé, il faut s'attendre à ce que toute tentative ayant été faite pour l'interpréter en profondeur à travers un système éthique nous ait laissés dans une certaine insatisfaction. Or, les lignes qui suivent relèvent des critiques efficaces, autrement dit des insatisfactions bien nourries, de quelques unes de ces tentatives parmi les plus sérieuses, soit l'éthique du plaisir, l'utilitarisme et l'éthique kantienne. Le but, ici, n'est aucunement de critiquer ces conceptions ni de les discréditer. Il s'agit plutôt d'indiquer que mêmes les meilleurs efforts dans le sens d'une éthique universaliste raffinée (ce qui n'implique pas que chacune des ces positions ait toujours une telle visée) ont prêté flanc à des reproches (notamment de la part de Kymlicka, Taylor et Rawls en l'occurrence) et comportent des faiblesses considérables. Ceci ne sous-entend pas que ces conceptions soient moins valables, ni que leurs auteurs (notamment Mill, Bentham et Kant en l'occurrence) aient été inconscients de telles faiblesses. Ceci présage seulement qu'aucune conception éthique le moins compréhensive ou basée sur un bien unique n'a su éviter des déceptions légitimes chez plusieurs penseurs sérieux, ou autrement dit, de plusieurs points de vue humains solidement fondés. Ceci concorderait avec la prévision d'Aristote, selon laquelle nos attentes devraient nécessairement se limiter à des descriptions très générales tant au niveau des biens²⁶ qu'au niveau de leur application²⁷, à cause, notamment, de cette grande diversité d'interprétations et de circonstances individuelles que j'ai soulignée plus haut.

²⁶ Aristote, *op. cit.*, p.23

²⁷ Aristote, *op. cit.*, p.53

L'éthique du plaisir est sans doute l'une des conceptions du bien les plus importantes dans l'histoire de la pensée. Elle se présente sous de nombreux visages, dont plusieurs sont très raffinés. Mais entre les multiples formes de l'hédonisme, et, dans une certaine mesure, l'épicurisme, on peut sans doute isoler un principe, auquel aucune de ces conceptions ne se réduit tout à fait, mais auquel la plupart sont fondamentalement attachées. Ce principe est le plaisir, compris comme irréductible et dominant. Parmi les éthiques contemporaines, certaines versions de l'utilitarisme seraient représentatives d'un tel principe²⁸. On pourrait donc dire que très souvent, une éthique du plaisir est basée sur un bien unique. Aussi, dans la mesure où elle revendiquerait des fondements métaéthiques objectifs et rigoureux, une telle conception sous-entendrait une compréhension assez avancée de la vie humaine, puisqu'elle peut ramener tous les biens de cette vie à une essence commune reconnue et permet ainsi aux éthiciens d'en faire un développement étendu. Or, une éthique du plaisir pourrait ne pas avoir une telle revendication, mais pour autant qu'elle l'ait et constitue une éthique universaliste élaborée, nous devrions nous attendre, conformément aux arguments des sections précédentes, à ce qu'elle rencontre de sérieuses objections. Je me contenterai, pour l'éthique du plaisir comme pour les prochaines grandes conceptions, de rapporter une ou deux critiques intéressantes, ce qui suffira à montrer qu'aucune n'a été tout à fait convaincante. Pour le cas présent, nous retrouvons chez Kymlicka²⁹, qui s'appuie alors de Nozick³⁰ et de Smart³¹, l'identification d'un problème important. Kymlicka critique plusieurs versions de l'utilitarisme et s'intéresse notamment aux référents attribués à l'utilité, dont l'*hédonisme* et l'*état mental non hédoniste*. Le premier réduirait le bien à l'*expérience* ou à la *sensation du plaisir*, le second à un *état mental appréciable*, deux biens dont la récusation affaiblit, pour le moins, une éthique du plaisir. Pour Kymlicka, Smart et Nozick, et d'après l'image que fournit ce dernier, de telles conceptions du bien impliquent que le bien de l'homme pourrait être optimisé par le

²⁸ Kymlicka, *Les théories de la justice*, op. cit., p.20-23

²⁹ Kymlicka, *Les théories de la justice*, op. cit., p.20-27

³⁰ Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974

³¹ Smart, J.J.C., « An Outline of a System of Utilitarian Ethic », Smart J.J.C., Williams, Bernard, (éd.), *Utilitarianism : For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973

confinement de celui-ci dans une machine qui susciterait chez lui des sensations de plaisir ou des états mentaux appréciables, sans qu'il n'ait jamais à accomplir ou à vivre réellement quelque chose en dehors de ce monde hallucinatoire. Cependant, pensent-ils, tout homme ne se satisferait pas d'un tel feu d'artifice, parce qu'il ne constitue pas une *existence digne d'être vécue* et la conscience de faits réels, choses que l'homme convoite parallèlement à la sensation de plaisir ou à l'état mental appréciable. Dans cette perspective, une éthique du plaisir se construirait autour d'une conception réductrice du bien. Elle faillirait, pour autant qu'elle ait une telle visée, à reconnaître le bien dans toutes ses extensions, ses conditions et ses complémentarités. Une autre objection évidente pourrait venir de la pensée chrétienne, où la souffrance terrestre se retrouve souvent associée au bien, comme le reflète leur symbole le plus chéri, la dépouille sanglante du Christ, sans compter tous les saints qui l'ont suivi dans sa douleur rédemptrice. Pour un homme baignant dans le ravissement du calvaire chrétien, une vie dans la machine du plaisir peut paraître plus pathétique encore que pour celui qui poursuit simplement des plaisirs puisés dans un monde significatif. Ces deux points de vue, de la dignité du bonheur et de l'idéal chrétien, suffisent à montrer que des insatisfactions très sérieuses se manifestent devant une éthique du plaisir qu'on doit considérer comme éventuellement réductrice et incomplète. Qu'elle ait ou non, selon l'approche, la prétention d'un universalisme élaboré, nous pouvons dire qu'elle ne semble pas en remplir les conditions, et qu'ainsi son « échec » à rassembler des théories du bien importantes enrichit le plaidoyer du scepticisme devant la conception d'un bien universel.

Nous venons de voir, à travers Kymlicka et le fait d'une certaine valorisation de la souffrance par la pensée chrétienne, qu'un utilitarisme basé sur une conception du bien comme plaisir soulève d'importantes objections. Or, Kymlicka relève deux autres référents à l'utilité sur la base desquels il critique aussi l'utilitarisme, soit la *satisfaction des préférences* et la *satisfaction des préférences informées*³². Selon lui,

³² Kymlicka, *Les théories de la justice*, op. cit., p.20-27.

le premier ne garantit pas le bien-être du sujet, puisque les préférences que celui-ci s'attribue peuvent s'avérer erronées et le conduire au malheur, tandis que le second présente le même défaut que d'autres conceptions, c'est-à-dire qu'il est très vague. Suivant l'auteur, ces problèmes laisseraient l'utilitarisme sans une description du bien fiable sur laquelle se baser. Mais la critique de Kymlicka ne se limite pas à l'utilité, elle porte aussi sur le principe de la *maximisation de l'utilité* (associé à Mill et Bentham). C'est d'ailleurs dans la critique de ce principe que résiderait la faiblesse la plus propre à l'utilitarisme, puisque les descriptions du bien des autres théories s'exposeraient à des complications comparables à celles mentionnées sur l'utilité³³. De cette critique de la *maximisation de l'utilité*, je rapporte ici le fait qu'elle exclurait les *aspirations personnelles* et les *relations privilégiées* qu'entretiennent les individus³⁴. Le principe de la maximisation prescrit la plus grande quantité possible de bonheur au sein d'une communauté et, ultimement, le bonheur d'un individu n'y compte que comme quantité à additionner ou à soustraire de cette somme totale. Cependant, signale Kymlicka, ce principe réduit la visée morale de l'individu à une sorte de bienveillance aveugle pour la collectivité. Or l'individu possède aussi fondamentalement des *aspirations personnelles* indépendantes du bien collectif et il se soucie de certains individus plus que d'autres, ceux avec lesquels il satisfait son besoin d'entretenir des *relations privilégiées*. Ces composantes essentielles du bien seraient négligées par un principe prioritaire de maximisation globale. Cette négligence d'une « vie personnelle » par l'utilitarisme a été aussi soulignée notamment par Taylor³⁵, lequel explique ce sacrifice par la séduction des *théories de l'unité*, dont ferait partie cette conception avec son principe de maximisation. En réduisant ainsi la poursuite du bien à un *but unique*, ces théories se permettraient plus de *clarté* et de *décidabilité*, au prix, en l'occurrence, d'une disqualification illégitime des projets essentiellement individuels. Mentionnons finalement le point de vue de Rawls face à l'utilitarisme, d'après lequel de nombreux penseurs et les *convictions du sens commun* tendent à reconnaître une liberté et une justice qui ne sauraient être

³³ Kymlicka, *Les théories de la justice*, op. cit., p.27-28

³⁴ Kymlicka, *Les théories de la justice*, op. cit., p.30-36

³⁵ Taylor, Charles, *La liberté des modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p.287-288

sacrifiées pour un bien-être individuel ou collectif³⁶. Nous le savons, Rawls propose, un peu à l'inverse de l'utilitarisme, une priorité quasi absolue (*lexicale*) du juste sur le bien, conformément à cet assentiment commun pour une liberté et une justice inviolables. Il est particulièrement évident ici que le principe du plus grand bonheur n'a pas entraîné un consensus théorique, la divergence et le succès de la théorie de Rawls étant ce qu'ils sont. Ainsi, l'éthique utilitariste, vue sous l'angle d'un système d'interprétation du bien universel, aurait négligé des aspects importants du bien dans ses démarches. Que ce soit du côté d'une conception réductrice ou imprécise de l'utilité, d'un bonheur trop collectiviste ou du côté de l'ombre faite sur la dimension de justice de la morale, cette conception rencontre des résistances que l'on ne peut ignorer, et elle se montre donc insuffisante pour apaiser le scepticisme devant un bien universel élaboré.

En troisième et dernier lieu, l'éthique kantienne. Par « éthique kantienne », je n'entends pas une éthique neutraliste qui se serait prudemment abstenue de s'aventurer dans une description du bien substantielle à cause de la difficulté inhérente à celle-ci, autrement dit par un certain scepticisme. J'entends plutôt une éthique qui aurait expulsé tout « bien » du domaine moral au profit de principes du « juste » reconnus comme plus rationnels et indépendants des inclinations subjectives. Une telle éthique, en sa méfiance devant la *faculté de désirer* et sa confiance unilatérale en une faculté critique qui serait indépendante des fins désirées, serait plus intimement liée à Kant³⁷ et paraît plus expéditive que d'autres éthiques du juste plus contemporaines et peut-être plus mesurées. La conception contre laquelle je relève ici une critique est donc celle qui consisterait à réduire la morale légitime aux seuls principes rationnels de justice. Face à ce point de vue, on peut encore mentionner celui de Taylor³⁸, d'après lequel l'éthique kantienne apparaît comme une *théorie de l'unité*, avec les motifs et les faiblesses que cela implique. Nous avons indiqué ci-haut les raisons épistémologiques qu'aurait une telle théorie, soit la *clarté*

³⁶ Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p.53-54

³⁷ Kant, Immanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard, 1985, p.40-48

³⁸ Taylor, *La liberté des modernes*, op. cit., p.287-291

et la *décidabilité*. Or si l'éthique kantienne permet simplicité et efficacité pour les éthiciens et les agents moraux, elle omet de reconnaître dûment, encore une fois, l'*accomplissement personnel*, et elle établit un gouffre quelque peu fantaisiste entre les statuts du juste et du bien. Taylor illustre ceci en comparant, d'une part, une éthique kantienne à une falaise surplombant une plaine et, d'autre part, une éthique plus aristotélicienne à une *pente douce* où les buts moraux seraient finement hiérarchisés sans être mutuellement détachés³⁹. Une éthique du juste aussi tranchée, d'après l'auteur, paie ses vertus théoriques au prix d'une *absurdité pragmatique*, contrairement à une *théorie de la diversité* comme l'éthique aristotélicienne qui, malgré son éventuelle complexité et ses doutes, reflète mieux la réalité morale humaine. Ainsi, l'éthique kantienne telle qu'entendue ici serait un troisième effort parmi les plus fameux dans le sens d'une éthique universaliste à grand potentiel d'élaboration, et qui ne suffirait pas à se gagner un consensus parmi les théories majeures.

Pour appuyer et joindre des exemples aux points de vue des sections précédentes sur la périlleuse conception d'un bien universel, j'ai donc rapporté quelques critiques sérieuses en réaction à l'éthique du plaisir, à l'utilitarisme et à l'éthique kantienne. Les conceptions du bien autour desquelles gravitent ces trois éthiques figurent sans doute parmi les plus incontournables dans l'histoire de la pensée morale, mais j'aurais également pu en aborder d'autres très importantes, telles celles du libertarisme (notamment Nozick) et du marxisme (notamment Marx lui-même), dont Kymlicka, toujours dans *Les théories de la justice*, nous fournit des critiques intéressantes, notamment et encore relativement à cette tendance à réduire exagérément le bien, en associant le marxisme à un *fétichisme du travail*⁴⁰. Il va de soi qu'au-delà de ces exemples très brièvement résumés, il existe, pour chacune de ces conceptions, une riche littérature démontrant mieux leur insuffisance à refléter fidèlement la morale humaine dans toutes ses dimensions, et que ces conceptions elles-mêmes, les unes pour les autres, constituent déjà des objections solides. Les

³⁹ Taylor, *La liberté des modernes*, op. cit., p.289

⁴⁰ Kymlicka, *Les théories de la justice*, op. cit., p.215-216

exemples rapportés ici, cependant, suffisent déjà à souligner l'existence de ces divergences marquées entre ces grands points de vue, état de fait qui est loin de modérer un scepticisme devant la possibilité d'une conception du bien universel élaborée. Comme je l'ai mentionné, ces éthiques ne prétendent pas nécessairement à une telle conception. Plusieurs de leurs versions ont sans doute été motivées, justement, par ce souci de *clarté* et de *décidabilité* que nous expliquait Taylor. Or, c'est précisément là où nous mène cet examen, c'est-à-dire à la conclusion qu'aucune conception ayant pour priorité la juste description d'un bien universel ne saurait aboutir à une description élaborée, à un système éthique clair, univoque et efficace. Aucun des efforts menés dans le sens d'un tel potentiel d'élaboration ne semble pouvoir revendiquer une application universelle d'une manière qui serait convaincante. Évidemment, d'autres éthiques, notamment au sein du communautarisme (par exemple Sandel, Walzer, McIntyre), possèdent aussi un tel potentiel de raffinement, mais dans de tels cas, il paraît évident qu'on ne recherche pas un point de vue universel (j'y reviendrai au troisième chapitre). Aussi j'ai omis d'en faire mention.

Ces quelques remarques viennent donc conclure la partie sur les obstacles à la conception d'un bien universel. Les trois sections ont respectivement signalé la distance nous séparant d'une réconciliation entre les multiples théories sérieuses autour de la nature humaine, le caractère individuel de l'homme, et enfin certaines limitations de fait au sein de théories existantes. L'ensemble de ces considérations nous attire vers une position métaéthique plutôt sceptique et nous incite à la retenue face à la prétention qui sera celle d'une éthique perfectionniste et universaliste visant à décrire substantiellement un bien universel. Jusqu'à maintenant, notre examen favoriserait plutôt un neutralisme éthique, selon la définition partielle que je lui ai attribuée. Dans la partie suivante, je relèverai des arguments qui nous ramèneront un tant soit peu sur la voie d'une éthique perfectionniste.

I.3 La viabilité du bien

Si la partie précédente visait, par l'appréciation de quelques arguments importants pour une position sceptique, à modérer nos prétentions à décrire un bien universel, les lignes qui suivent, à l'inverse, consistent à nous encourager dans le développement d'une éthique universaliste au-delà du neutralisme. En premier lieu, je mettrai en évidence la précarité intrinsèque d'un scepticisme absolu, puis l'invraisemblance d'un scepticisme exagéré devant les succès, tout de même considérables, des sciences existantes en général. La section suivante concernera la dichotomie qu'opère le neutralisme éthique (toujours selon la compréhension partielle que j'en ai établie pour la cause) entre le juste et le bien. Je m'efforcerai de faire valoir le point de vue selon lequel l'idée de justice tend à déborder des contours lui ayant été assignés dans une perspective neutraliste pour s'étendre dans le domaine du bien. À cette fin, je développerai davantage notre compréhension du neutralisme sur le plan de la conception de la justice. Cela contribuera à appuyer l'option d'une conception universelle du bien plus élaborée qu'une conception neutraliste. En dernier lieu, j'aborderai la question des intuitions morales, en tant que fondements privilégiés de nombreuses conceptions morales. Je signalerai l'importance de ces intuitions et le fait qu'elles peuvent valoriser certains « biens » avec la même conviction qu'elles valorisent des normes « justes », de manière, ici encore, à enrichir potentiellement la description raisonnable d'un bien universel.

I.3.1 Un scepticisme ruineux

Dans la partie précédente, nous nous sommes placés dans des points de vue qui nous imposaient de reconnaître en l'homme, le sujet des recherches en éthique en général, une dose importante de mystère opaque où ne pouvaient porter nos meilleures tentatives de le cerner. Ce que je me propose de faire ici consiste à nous transporter à un point de vue opposé d'où nous pourrions constater des pistes encourageantes vers la compréhension de l'être humain, vers une certaine éclaircie sur sa nature, de sorte que soit tempéré un élan sceptique qui pourrait aller trop loin

dans le désaveu de notre science, voir dans le culte de l'absurde. Voyons d'abord, à travers des conclusions de Pascal Engel, Robert Williams et Blanshard, la précarité que peut présenter un scepticisme absolu ou très fort dans le champ de l'éthique ou de la connaissance en général. Selon Engel, le *parasitage des concepts épistémiques par des concepts sociaux* et, plus généralement, la réduction de la connaissance à un *assentiment collectif* qui ont largement cours dans la philosophie contemporaine entraînent la ruine de l'épistémologie⁴¹. Une épistémologie, en tant que telle, implique un travail sur des notions qui ne seraient pas *essentiellement sociales*, telles la *vérité*, la *justification*, la *confirmation*. La connaissance peut être rattachée à des éléments sociaux, mais sans qu'elle en soit *intrinsèquement collective*. Ceci, suivant l'auteur, n'empêche pas une approche faillibiliste puisque celle-ci ne nie pas l'existence de la vérité. Mais, en revanche, le fait de socialiser absolument le savoir ne laisse à celui-ci aucun besoin d'être dûment vérifié, cohérent, ni ne lui laisse la possibilité de contribuer au savoir des sociétés suivantes. De ce point de vue, l'aboutissement naturel du scepticisme que constitue un relativisme sociétal fort désavouerait toute fécondité dans la référence aux « connaissances » des sociétés du passé et soutirerait de nos connaissances tout critère stable de fiabilité. La première de ces conséquences paraît inenvisageable, la seconde, comme Williams et Blanshard le soulignent ci-après, placerait la connaissance dans une position intenable. En effet, d'après Williams, la croyance en la vérité est à la base de la poursuite de la vérité (*truthfulness*) en général et sans cette croyance, l'ensemble de nos recherches se déconstruirait⁴². L'insatisfaction de cette poursuite ne pourrait que *tuer* la recherche dont celle-ci est le soutien⁴³, puisque la valeur de cette poursuite réside dans la découverte de la vérité à laquelle elle devrait conduire⁴⁴. Selon l'auteur, fonder une recherche sur la négation de la vérité revient à *planter son arbre dans la poussière*⁴⁵. Blanshard nous offre un point de vue semblable dans son *Reason and Goodness*⁴⁶,

⁴¹ Engel, Pascal, « La valeur de la connaissance est-elle sociale? », conférence donnée à Montréal, CREUM, Octobre 2007

⁴² Williams, Robert, *Truth and Truthfulness*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p.2

⁴³ Williams, *op. cit.*, p.3

⁴⁴ Williams, *op. cit.*, p.13

⁴⁵ Williams, *op. cit.*, p.19

⁴⁶ Blanshard, Brand, *Reason and Goodness*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1961

dont je rapporte cette fois des considérations au niveau éthique. Blanshard réfère à cette même fragilité qui caractérise une conception très sceptique de la connaissance, c'est-à-dire à cet aspect *autodestructeur* de la négation de critères de vérité solides, notamment pour critiquer des éthiques inspirées d'un tel scepticisme⁴⁷. Il affirme que sans le fondement de la vérité, une grande partie de la philosophie, de l'éthique et de l'esthétique aurait été vaine⁴⁸. Quant aux conceptions qui seraient conformes aux plus grands doutes du scepticisme, relevons que l'auteur identifie, au sein du subjectivisme en général, ce *paradoxe* que, les divers subjectivismes discutent du « bien » et du « mal » (*right* et *wrong*) afin de l'approuver ou non, mais sans disposer de véritable base pour appuyer cette approbation⁴⁹. D'après Blanshard, ces discussions sont dépourvues de sens (*meaningless*), sans consistance. Après l'examen de l'émotivisme en particulier, auquel il consacre un chapitre⁵⁰, l'auteur arrive à la conclusion concordante que dans cette conception, il n'existe aucune voie pour mesurer le bien et donc pour soutenir la démarche même d'une pensée éthique. L'auteur défend que sans critère objectif réel, l'éthique, réciproquement au savoir en général, ne saurait exister. Selon lui, nous pouvons reconnaître en nous-même ce qui émane de notre volonté rationnelle, laquelle nous indique le bien le plus grand, un bien universel et constituant la base de nos droits mutuels⁵¹. La discussion à propos de la validité objective et éventuellement permanente du savoir est une discussion âgée et récurrente, car elle remonterait au moins à Héraclite et Parménide, et elle est loin d'arriver à un terme. Cependant, on peut déjà dire que devant l'ampleur et la variété des discours existants sur la question, il serait prudent de miser sur une position saine, c'est-à-dire mesurée, entre des positions absolues qui seraient, de plusieurs points de vue, d'autant plus vulnérables qu'elles sont absolues. Contentons-nous donc de dire, face au fardeau, par exemple, de prouver la vérité de la fameuse proposition : « Il n'existe aucune vérité. », qu'une position absolue impliquerait de gros problèmes, et éloignons-nous comme on se glisse à l'abri d'un

⁴⁷ Blanshard, *op. cit.*, p.239-241

⁴⁸ Blanshard, *op. cit.*, p.27

⁴⁹ Blanshard, *op. cit.*, p.136-137

⁵⁰ Blanshard, *op. cit.*, chapitre 8

⁵¹ Blanshard, *op. cit.*, p.395

bombardement. Maintenant, la charge d'exagération contre le scepticisme n'est pas qu'imputable à une version extrême de celui-ci; si l'agnostique s'épargne l'excommunication subie par l'athée, il risque tout de même d'être assis sur le dernier banc lors de la grande cérémonie. En effet, quoique nous ayons insisté dans la partie précédente sur la complexité et la diversité de l'homme et sur la vanité de nos efforts scientifiques à le saisir, il paraît bien injuste de ne pas reconnaître à ces efforts un certain succès. Les points de vue d'où nous nous sommes placés, à l'instar de nombreux discours neutralistes (particulièrement au sein du libéralisme), insistaient sur la variabilité humaine, que celle-ci soit attribuable à un caractère humain intrinsèque, à notre incapacité de percevoir ses ramifications causales ou autre, or, il ne paraît pas imprudent d'affirmer que l'humanité manifeste aussi une certaine constance. Que ce soit au niveau physiologique, psychologique, sociologique, moral, ou au niveau plus général de la philosophie, ne peut-on pas déclarer la possibilité d'une description réservée de l'homme universel? Même si Platon ne naviguait pas sur Google, installé dans sa chaise ergonomique commandée la veille du Japon, ne nous a-t-il pas transmis une interprétation de l'homme toujours vibrante de véridicité? Sa vision de la République (intérieure et extérieure) était-elle toute athénienne ou était-elle un peu humaine, de manière à rejoindre toute l'espèce, jusqu'au premier *homo sapiens* qui, devant une première bête abattue et l'opportunité d'une seconde prise, était tiraillé entre sa faim pressante et sa solidarité aux besoins de la tribu, se demandant : « Que faire, nom de Zeus? »... Au-delà des observations anatomiques, la biologie ne peut-elle pas tracer les contours de principes de vie universels d'une portée théorique considérable? Ne peut-on dégager de l'histoire morale des principes extrêmement récurrents tels le civisme et la valorisation d'une idée de courage? Si l'homme met autant d'acharnement à préserver et à faire évoluer son savoir, la confiance qu'il entretient en celui-ci devrait avoir quelque légitimité. Ce rapport entre sa science et la confiance qu'il lui porte tend fortement, pour autant que l'homme survit dans un monde auquel il s'est minimalement adapté, à indiquer sa fonctionnalité. Que la recherche scientifique en général manifeste la prospérité qui est la sienne sans avoir la moindre efficacité réelle tient davantage de la fiction que de la théorie. Si, par exemple, les conceptions associables au neutralisme n'ont peut-

être pas toujours pleinement exploité nos connaissances afin de les traduire en une description du bien plus avancée, on peut s'attendre à ce que les raisons, le plus souvent, en soient épistémologiques (*clarté* et *décidabilité*) dans le sens de ce que nous avons vu plus tôt chez Taylor. En effet, comme nous en verrons des exemples au deuxième chapitre, plusieurs descriptions substantielles du bien qui pourraient faire l'objet d'un vaste consensus théorique sont envisageables, et cette possibilité découle de ce que le déni d'un savoir universel modéré mais substantiel s'inscrit dans un scepticisme exagéré.

I.3.2 La plénitude de la justice

Comme je l'ai annoncé plus haut, je tenterai maintenant de montrer comment le neutralisme éthique, compris en fonction de l'aspect sous lequel je l'ai réduit pour cette recherche, peut avoir une plus longue portée dans la description du bien universel qu'il peut le laisser entendre d'emblée. Dans la définition du neutralisme éthique, j'ai caractérisé celui-ci par son extrême réserve dans la description du bien, réserve qui aboutissait à une dissociation du concept de « bien » en faveur du « juste ». Dans cette section, il s'agit essentiellement d'indiquer comment l'idée de justice tend à s'imprégner d'une description du bien, de manière à ce que l'étanchéité de l'idée de justice soit fragilisée et qu'elle puisse nous orienter vers une conception du bien, donc nous conduire plus loin dans la description de ce dernier. Les observations suivantes ne conduiront pas à une critique de l'éthique du juste. Elles serviront plutôt l'hypothèse selon laquelle une conception du « bien » universel serait, en elle-même, plus complète, plus viable, plus naturelle lorsqu'elle décrit le bien conjointement au juste. L'idée de justice tendrait à s'actualiser, à se concevoir concrètement en se conjuguant à des éléments de bien. Ceci se comprend à partir de ce que j'ai mentionné plus tôt, référant à Taylor, soit que la *clarté* et la *décidabilité* seraient plausiblement une grande priorité pour une éthique du juste associable au neutralisme, priorité qui culminerait sans doute avec le libéralisme politique, au point de s'inscrire alors dans une perspective assez différente de celle d'un perfectionnisme universaliste. Ce dernier, tel que compris dans la présente recherche, priorise la

description d'un bien universel, en dépit, *a priori*, de la complexité dans laquelle s'inscrit son accessibilité et son application. C'est en m'appuyant sur cette différence de priorité qu'il me paraît possible de formuler l'hypothèse qu'une conception du bien comme intégrant l'idée de justice est, en elle-même, moins problématique et plus attrayante. D'autre part, le neutralisme, avec sa dichotomie « juste/bien », recèle sans doute, à d'autres niveaux et selon une approche différente, d'autres avantages que ne recèle pas une éthique du bien. Je l'ai mentionné plus tôt dans le texte, mon dessein n'est pas de produire une analyse historique, et j'ai précisé, notamment, m'être abstenu de doter la présente recherche d'une définition officielle, même explicitement improvisée, du libéralisme ou du communautarisme. Aussi, la compréhension du neutralisme que j'admets pour mon propos ne doit être entendue que comme le reflet pâle et succinct de neutralismes existants, comme une compréhension s'en inspirant mais ne prétendant à aucune vraie fidélité historique. Cela étant, la présente interprétation est inspirée de quelques visions récurrentes au sein du libéralisme et il reste que nous pourrions tirer des textes de ce courant des observations pertinentes pour notre propos. Le neutralisme, qui inclut généralement l'aspect que j'en ai ici isolé, est en effet un aspect assez unique au libéralisme. J'ai également spécifié que je marquerais une distinction entre le libéralisme politique et les autres conceptions libérales, mais dans la présente section, je référerai à l'un et aux autres indifféremment, puisqu'ils paraissent, dans l'ensemble (et à l'intérieur des limites de la connaissance incomplète que j'en possède), se rejoindre dans la dichotomie entre le juste et le bien, qui est l'objet de cette section. Cependant, les conclusions de celle-ci, parce qu'elles concernent la reconnaissance de contenus éthiques universels, ne touchent pas directement le libéralisme politique, la perspective de celui-ci ayant migré au niveau politique⁵².

J'ai donc défini plus tôt le neutralisme éthique comme une description extrêmement réservée du bien, réserve pouvant notamment se traduire par une

⁵² Voir par exemple : Larmore, Charles, *Modernité et morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p.161-192, aussi : Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987

dissociation du concept du bien, au profit d'une idée du « juste »; expliquons maintenant comment nous comprendrons cette dissociation dans le cadre de la présente interprétation. Le neutralisme éthique distingue, d'une part, les conceptions du bien, et d'autre part, la justice. Les conceptions du bien comprennent une grande diversité d'options de fins individuelles (une fin communautaire pourrait entrer dans cette catégorie si elle s'accompagnait de l'assentiment individuel⁵³) irréductibles à des principes communs à partir desquels on pourrait les mesurer, les prévoir, les déterminer. La grande majorité des conceptions du bien relèveraient du domaine subjectif, il serait donc le plus souvent téméraire d'y poser des jugements moraux. Pour la conception du juste, je ne m'inspire pas ici d'une éthique kantienne qui, telle que je l'ai décrite précédemment, réserve la morale à la seule justice rationnelle en dépit des fins issues du désir et de la causalité, ni, en général, d'aucune conception qui trancherait radicalement entre les fins « justes » et les fins « bonnes ». Le neutralisme éthique qui m'intéresse ici distingue le juste et le bien, mais cette distinction ne constitue pas une séparation absolue. Les références pertinentes seraient ici davantage au niveau de conceptions libérales plus mesurées, telles sans doute celles de Rawls, Larmore, Dworkin et Kymlicka, lesquelles accordent une grande importance aux diverses conceptions du bien, l'idée étant de concevoir la justice comme une certaine gestion logistique de ces conceptions. Par exemple, Kymlicka défend, au sein du libéralisme, une liberté (élément important de la justice) toute instrumentale servant à favoriser l'accomplissement du bien⁵⁴. Ainsi, référant maladroitement à des conceptions libérales de ce type tempéré, je fais entrer ici dans le domaine du juste des normes, cette fois, universelles, et émanant de trois préoccupations. La première, l'équité dans les conditions permettant aux individus de réaliser leur propre conception du bien. La deuxième, la reconnaissance d'une conviction consensuelle en faveur de la poursuite libre, équitable, juste, des fins individuelles. Enfin, la condition d'intériorisation individuelle et autonome des valeurs morales. Une éthique neutraliste serait donc celle qui se construit autour de

⁵³ Cette option peut être comprise dans l'esprit du *droit des peuples* du libéralisme politique. Voir par exemple: Seymour, *op. cit.*, p.8-13

⁵⁴ Kymlicka, *Les théories de la justice*, *op. cit.*, p.228-229

ces préoccupations, évaluant ainsi la forme des conceptions du bien en fonction de ces critères et leur laissant, pour le reste, une grande latitude⁵⁵. Il s'agirait donc d'une description du « bien » particulièrement réservée, limitée qu'elle serait à la dimension de justice dont le bien en général (disons en un sens platonicien) est partiellement composé, puis à une vision souple de ce que sont les conditions optimales de celui-ci. Nous pourrions référer à ce « fragment de bien » par le concept de « justice négative », en ce sens qu'elle se contente généralement de circonscrire la limite extérieure des biens plus substantiels. Nous allons maintenant considérer des arguments montrant que cette éthique se compromet en faveur de conceptions particulières du bien.

Selon Herlinde⁵⁶, la *question cruciale* de la critique perfectionniste à l'endroit du libéralisme politique (cette question serait sans doute pertinente devant d'autres versions du libéralisme) réside dans son fragile statut de neutralité face à son appui explicite sur une conception du bien (je reviendrai bientôt sur la teneur de cette conception). Tous les neutralismes ne reconnaissent pas un tel appui, mais on peut sans doute affirmer qu'ils sont tous la cible d'une telle remise en question, celle de la pureté de leur neutralité, de la part, notamment, des penseurs communautariens. La distinction systématique entre le juste et le bien, quoiqu'elle offre sans doute des avantages très considérables, ne va pas sans créer de profondes problématiques et bouleverser des idées et des intuitions théoriques solides, ou du moins bien enracinées. En dehors de ses tenants et aboutissants, l'idée même d'une neutralité éthique est troublante. Patrick Neal⁵⁷ signale que si, dans le libéralisme, on réalise une neutralité au niveau de la théorie, celle-ci découle d'une position non neutre au niveau d'une métathéorie du bien qui envisage celui-ci comme relevant de conceptions exclusivement individuelles, par opposition à une vision communautaire du bien. D'après l'auteur, le libéralisme écarte les conceptions du bien

⁵⁵ Notons que le neutralisme trouve d'autres justifications au niveau politique, par exemple un contexte social pluraliste.

⁵⁶ Herlinde, Pauer-Studer, « Liberalism, Perfectionism and Civic Virtue », *Philosophical Explorations*, Vol. 4, No. 3, July 2001, p.174-192

⁵⁷ Neal, Patrick, « Une théorie libérale du bien? », Berten, Da Silveira, Pourtois, *op. cit.*, p.121-140, p.127-134

essentiellement partagées, telles que le sont, notamment, les conceptions communautariennes. De plus, les éthiques libérales excluraient les biens comme *antonymes de maux*, privilégiant l'évaluation morale des biens sous le seul rapport de la justice. Neal conclura que les penseurs libéraux défendent mal la doctrine libérale en la fondant sur une neutralité illusoire⁵⁸. On retrouve chez Sandel un scepticisme semblable devant la pureté du neutralisme éthique⁵⁹. Prenant pour exemple le principe de différence de Rawls, lequel est un très bon exemple d'une prescription de justice, Sandel veut montrer que les prescriptions de ce genre sous-entendent une position quelconque sur le bien⁶⁰. Ici, ce principe selon lequel les inégalités doivent profiter aux défavorisés découlerait d'un *principe de partage* relativement *arbitraire* du seul point de vue d'une justice négative. En effet, d'après Sandel, un *principe de partage* se justifie par un lien moral essentiel entre les membres de la collectivité, par une communauté de valeurs externes au principe de justice, communauté par laquelle les membres se reconnaissent mutuellement. Sans cette base pour le dévouement de nos moyens inégaux pour la collectivité, l'individu se trouve utilisé pour le bien commun d'une collectivité qui ne représente pas son identité, donc devant un problème comparable à celui que poserait l'utilitarisme. De ce point de vue, un principe de justice se reconnaît en même temps que le partage d'une identité morale, à partir de laquelle, d'ailleurs, on doit envisager qu'il ajustera sa propre forme.⁶¹ Dans le même ordre d'idées, Williams indique que l'universalisme libéral porte sur le bien comme sur le juste, ce dernier détaillant la distribution d'un bien devant être déjà identifié⁶². Avant d'envisager la distribution d'une valeur, il serait nécessaire de s'être avancé quelque peu dans la conception de cette valeur. Je note ici que la préoccupation d'« équité » que j'ai attribuée au neutralisme utilise un concept autrement plus complexe qu'une plate égalité, et la mesure de ce qui est « équitable »

⁵⁸ Neal, *op. cit.*, p.140

⁵⁹ Sandel, Michael, « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, Vol. 12, No. 1, p.81-96

⁶⁰ Sandel, *op. cit.*, p.88-91

⁶¹ Face à l'exigence qu'une conception de la justice soit reliée à une identité morale, une solution existante est d'opter pour une identification à des institutions neutres. Mais puisque cette autre identité n'est pas aussi substantielle qu'une identité proprement morale, cette option n'élimine pas nécessairement toute la problématique que pose ici Sandel.

⁶² Williams, *op. cit.*, p.220

semble difficile à réaliser sans une conception quelconque du bien comme référence. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, la position de Blanshard, d'où il tire d'une vision commune du bien toute la légitimité de nos droits, appuierait également cette suspicion envers le statut de neutralité d'une éthique. Je relève aussi la position de T. H. Green, pour qui, semblablement, les droits doivent leur existence même à leur contribution à la réalisation d'une conception du bien collectivement reconnue⁶³. L'ensemble de ces points de vue nous montre que le statut de neutralité d'une éthique peut être difficile à concevoir, et à quel point il peut paraître plus plausible de parler d'une neutralité relative ou partielle laissant quelque place à une intégration de ses principes dans un système comprenant des éléments de « bien ». Comme je l'ai mentionné précédemment, je ne m'intéresse pas ici à des versions du neutralisme qui réclameraient une rupture radicale avec les conceptions du bien. Or, l'option plus modérée que j'ai dit privilégier reconnaît à la conception du juste un rapport plus ou moins intime avec le bien, un peu à la manière de Rawls, Larmore, Dworkin et Kymlicka. Chez Rawls, par exemple, le juste repose sur une conception consensuelle du bien comprenant les idées de rationalité, des biens sociaux premiers, des conceptions substantielles du bien, des vertus politiques et d'une société bien ordonnée⁶⁴. Kymlicka⁶⁵ et Dworkin⁶⁶, quant à eux, s'avancent plus loin que Rawls dans la dépendance du juste envers le bien⁶⁷. Cette réconciliation partielle entre le juste et le bien désamorce considérablement les doutes qu'entraîne l'idée d'une neutralité éthique. Mais voyons comment serait justifiable l'hypothèse que l'idée de justice s'accompagne d'une conception du bien plus élaborée encore que ne nous le présente un neutralisme semblablement réconcilié. Bernard Gagnon développe des

⁶³ Green, Thomas Hill, *Lectures on the Principles of Political Obligation, The Works of Thomas Hill Green*, Nettleship, (éd.), London, Longmans, 1893, §25, voir aussi : Hinton, Timothy, « The Perfectionist Liberalism of T. H. Green », *Social Theory and Practice*, Vol. 27, No. 3, Juillet 2001, p.473-499, p.489

⁶⁴ Rawls, John, « La priorité du juste et les conceptions du bien », *Archives de philosophie du droit*, Vol. 33, 1988, p.39-59

⁶⁵ Par exemple : Kymlicka, Will, « Liberalism and Communitarianism », *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 18, p.181-204

⁶⁶ Par exemple: Dworkin, Ronald, « Liberal Community », *California Law Review*, Vol. 22, No. 1, p.361-384

⁶⁷ Pour cette comparaison entre Rawls, Kymlicka et Dworkin, voir: Berten, Da Silveira et Pourtois, *op. cit.*, p. 38-39

arguments semblables à ceux que j'ai mentionnés, concernant Taylor. Gagnon souligne le fait que pour Taylor, une séparation entre le juste et le bien n'est pas envisageable, mais ce faisant, il emploie un vocabulaire qui conduit à une idée de justice plus substantielle⁶⁸. Il explique que, d'après Taylor, la justice s'inscrit dans une *relation existentielle des agents aux essences morales* et qu'elle peut *dévoiler la réalité morale du sujet*. À cet endroit du texte, ces expressions visent à décrire une justice reliée à des valeurs communautaires. Cependant, ce que je retiens pour le présent propos, c'est que la justice, en tant qu'elle représente la *réalité morale du sujet*, peut être conçue, en quelque sorte, comme l'aboutissement d'une imbrication de valeurs qu'elle rend cohérentes et fonctionnelles entre elles. Explorons maintenant cette avenue par laquelle l'idéal de justice s'apparente à un idéal de bien.

Selon Blanshard, la justice est une caractéristique de l'*esprit rationnel*, au même titre que la *soif de connaître* et de *donner un sens au monde*⁶⁹. Il s'agit d'une *vertu intellectuelle* et d'une vertu *très difficile*. Le jugement juste se traduit par une mesure exacte de la valeur des choses. Il implique donc une grande acuité du regard, une certaine sagesse, et cette faculté perceptive ne se limite pas à une habileté de calcul statistique. Elle comprend aussi la reconnaissance du bien comme indifférent des personnes intéressées, une certaine dévotion pour le bien rationnel lui-même, reconnaissance pouvant conduire au sacrifice du bien d'une personne en particulier au profit d'une justice qui sert ce bien reconnu⁷⁰. Dans cette perspective, le consensus plaidé par le neutralisme envers les principes de justice reposerait sur une capacité difficilement acquise des « consentants » à comprendre le juste. Pour qu'un tel consentement soit bien réel, il faut que ses sujets aient développé la vertu intellectuelle nécessaire à la compréhension de ce à quoi ils consentent. En d'autres termes, la valeur du consentement serait proportionnelle au degré auquel parviennent les « consentants » dans une certaine sagesse de la justice. Ici, l'idée de justice impliquerait une perception claire, une vision achevée, un certain idéal de sagesse.

⁶⁸ Gagnon, Bernard, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p.247-248

⁶⁹ Blanshard, *op. cit.*, p.439

⁷⁰ Blanshard, *op. cit.*, p.322-323

Dans *La République* de Platon⁷¹, l'homme sage et l'homme juste entretiennent pratiquement un rapport d'identité. La justice consiste à rendre à chacun et à chaque chose ce qui leur convient en fonction de leur rôle dans une vision ordonnée du cosmos, de la cité et de l'homme, et du lieu hiérarchique qu'ils y occupent. En quoi consisterait la sagesse, sinon dans le fait de reconnaître l'ordre des choses tel qu'il est et de vouloir agir en conformité avec cet ordre, avec, notamment, la bonne hiérarchie tripartite au sein de la cité ou de l'être humain? Ainsi, examinée à partir du point de vue platonicien, la justice répond directement à une interprétation du monde, à une vision du bien dont elle est un mode d'actualisation. Chez Aristote, l'unité que forment le juste et le bien est peut-être moins étanche, mais là encore, l'idée de justice, en comparaison de son statut au sein du neutralisme, s'y trouve bien supérieurement investie d'une conception du bien. Elle y fait figure d'une *vertu absolument complète, accomplie*, en ce qu'elle comprend toutes les vertus et en est l'application vis-à-vis soi-même et autrui⁷².

Jusqu'ici, l'idée de justice s'entend comme réunissant une perception claire des choses et l'actualisation d'une conception du bien. Aussi, à ce stade, il faut concevoir la justice sous l'angle d'un accomplissement, d'une perfection devant être issue d'un cheminement très considérable. Suivant Aristote, parvenir à une vie juste serait l'étape ultime du développement de la vertu, évidemment parce qu'elle exige le concours de toutes les vertus, mais aussi parce qu'elle exige le plus difficile, à savoir l'application des vertus envers autrui⁷³. Cette extension des vertus dans un rapport à autrui, qui se situe au plus haut niveau d'accomplissement de la justice, se traduit par la disposition à l'amitié, laquelle est le ciment de la cité, une raison fondamentale de la loi⁷⁴, un résultat de la disposition vertueuse⁷⁵ et, enfin, un idéal de bien. Ici, un peu à l'inverse d'une interprétation qu'on peut avoir du neutralisme, la justice n'est pas un point de départ d'où entreprendre la poursuite de notre bien, elle en est le point

⁷¹ Platon, *La République*, Paris, Gallimard, 1993

⁷² Aristote, *op. cit.*, p.136-138

⁷³ Aristote, *op. cit.*, p.138

⁷⁴ Aristote, *op. cit.*, p.230

⁷⁵ Aristote, *op. cit.*, livre IX, chapitre IV

d'arrivée. Elle n'est pas le récipient vide du bien, elle est la forme pleine de son expansion, elle n'est pas fondamentalement une vertu négative, elle est plus, comme la conçoit Green, une *vertu de caractère*⁷⁶. Elle ne constitue pas un point de vue de nulle part, impartial et impersonnel.

Cette conception de la justice peut sembler s'éloigner excessivement de celle du neutralisme, mais on pourrait répondre deux choses à cette objection. Premièrement, nous avons mentionné plus haut une conclusion de Taylor indiquant la séduction que peuvent exercer les *théories de l'unité*, ou plus généralement les théories reposant sur une simplification et postulant une seule conception du bien. Or, comme je l'ai souligné, l'option neutraliste peut être envisagée comme favorisant, pour son système, la fonctionnalité avant la validité ontologique de ses descriptions, ou disons une fidélité rigoureuse à la « réalité morale ». La justice comme intégralement tributaire du bien, ultimement, ne serait même plus un concept bien délimité et à partir duquel on pourrait dégager des normes. Une conception neutraliste de la justice pourrait ainsi être entendue comme une fragmentation conceptuelle volontaire et calculée, visant certains avantages épistémologiques. Ceci justifierait donc une distinction systématique entre des idées qui, par ailleurs, se retrouvent parfois presque entièrement confondues, comme c'est le cas chez Platon. D'ailleurs, Rawls mentionne, concernant la dichotomie « juste/bien » opérée par son neutralisme, que l'éventuelle discordance de celle-ci avec le sens usuel de ces concepts n'affecte pas sa théorie⁷⁷. En second lieu, les conceptions de la justice que je viens de mentionner s'éloignent de ce que nous avons retenu du neutralisme, mais pas au point de ne plus pouvoir se retrouver à l'intérieur du même champ de vision. Il ne serait pas imprudent d'affirmer que l'exigence d'équité doit émaner de l'appréciation d'un certain ordre social idéal, en partie comparable à ce qui est envisagé par Platon, quoique démocratique en l'occurrence. On peut se figurer cette appréciation comme se superposant à celle, moins sophistiquée, de la coopération civique et de la récolte collective de ses fruits, de laquelle émane aussi l'exigence

⁷⁶ Hinton, *op. cit.*, p.491

⁷⁷ Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p.491

d'équité. De même, la deuxième préoccupation que j'ai rattachée à une éthique neutraliste est la reconnaissance d'une conviction consensuelle en faveur de la poursuite libre, équitable, juste, des fins individuelles. Or, il peut paraître difficile de concevoir qu'une conviction existe sur ces notions fondamentales à la justice et sur la priorité qu'elles doivent avoir sur le bien, sans que l'idée de justice ne présente aucun contenu positif, sans qu'elle ne projette aucune « lumière propre ». Enfin, les conditions qu'établirait une éthique neutraliste pour favoriser la réalisation, par les individus, de leurs conceptions du bien ne sauraient être clairement conçues et sincèrement consenties sans une certaine compréhension du bien, laquelle doit se nourrir de l'expérience du bien et du mal, d'un certain achèvement moral, ultimement d'une certaine perfection de l'esprit. Quant à la conception restreinte du bien dont Rawls nous a fourni l'exemple, elle comprend des éléments pouvant présenter une grande portée positive dans la conception du bien, notamment l'idée de rationalité. En somme, il paraît déjà plus facile de comprendre les principes de justice comme ce que Rawls appelle un *idéal partiel de la personne*⁷⁸. Mais pour une conception qui priorise avant tout de parvenir à une description fidèle des biens universels, il pourrait mieux convenir d'appréhender l'homme comme un être « entier ».

Nous avons maintenant atteint le but de cette section, qui était de montrer comment l'idée de justice peut nous orienter dans la direction d'une conception du bien, contrairement à ce que peut laisser entendre d'emblée une éthique neutraliste. Nous avons vu que le statut de neutralité d'une éthique du juste était difficile à envisager, puis que l'idée de justice pouvait être reliée à de grands accomplissements dans la sagesse et l'application d'une conception du bien, dans un rapport plus serré encore que ne l'envisageait un neutralisme modéré à l'exemple de ceux de Rawls, Larmore, Dworkin ou Kymlicka. Ces observations sur le neutralisme tendent à indiquer que la description d'un bien universel, même la plus prudente et réservée, ne peut éviter, afin de nourrir son consensus et de fournir un sens substantiel à l'éthique, une conception du bien minimalement élaborée, la position d'un véritable horizon

⁷⁸ Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p.302

moral. En se limitant ainsi, au-delà d'une théorie très restreinte du bien, à une conception de la justice, le neutralisme arrive à dégager une vision universelle du « bien » mais, pour des raisons sans doute légitimes, notamment épistémologiques (dans le sens vu de Taylor), il montrerait une prudence relativement excessive quant à la distance parcourue dans la description du bien. L'idée d'une justice négative arrive difficilement à ne pas déborder d'elle-même; elle tend naturellement à se remplir d'éléments de bien. La justice nous interpelle universellement, mais pas seulement négativement et comme point de départ. Elle nous interpelle aussi comme point d'arrivée. La justice implique la réalisation d'un bien composite pensé et appliqué. Elle est universelle aussi parce qu'elle s'ajuste à notre conception du bien et qu'elle en représente l'accomplissement et le couronnement.

1.3.3 La portée de nos intuitions morales

Je termine cette partie par un commentaire sur ce qui constitue un fondement souvent privilégié des théories morales, c'est-à-dire nos intuitions morales. Je voudrais brièvement proposer deux remarques concernant le statut de l'intuition. La première est que l'intuition morale peut difficilement être dépassée. Je songe notamment ici à l'intuitionnisme de G. E. Moore⁷⁹. Contrairement à Moore, la présente version ne s'appuie pas sur un pur intuitionnisme moral; elle se base, bien entendu, sur une conception de la nature humaine à propos de laquelle j'ai précisé qu'elle ne reconnaît pas quelque chose comme un bien naturel n'ayant aucun contenu descriptif. Je n'ai cependant pas exclu qu'une description du bien puisse aussi s'appuyer sur l'intuition, conformément au fait que la présente version se détourne de la dichotomie « fait/valeur ». Plusieurs théories font un usage systématique de nos intuitions morales. La concordance des normes éthiques avec ces intuitions est une exigence et un appui très prisés au sein des théories morales, ce que nous confirme Kymlicka en soulignant qu'en conséquence, le succès de la philosophie politique est

⁷⁹ Moore, *op. cit.*

grandement sous-tendu à la philosophie morale⁸⁰. Son succès se mesure au mieux par sa fidélité avec nos *intuitions bien pesées* et notre *sentiment intuitif du bien et du mal*. Il est aisé de trouver des exemples de cette référence privilégiée aux intuitions parmi les théories, notamment libérales. Pour sa part, Rawls a recours à *nos convictions bien pesées*. Même Hurka, quant à lui, disqualifie ponctuellement des avenues parce qu'elles sont *contre-intuitives* (*counterintuitive*) ou, à un degré variable de pertinence, parce qu'elles manquent d'attrait (*attractiveness*). Certes Rawls a voulu contrer l'intuitionnisme moral en proposant, par la méthode de l'équilibre réfléchi, une sorte de va-et-vient perpétuel entre nos intuitions morales de départ et les jugements bien pesés portant sur des cas particuliers défendus par les membres de la communauté⁸¹. La version particulière de l'intuitionnisme moral qui est défendue ici ne s'oppose pas à l'équilibre réfléchi, mais elle suppose qu'il est impossible de s'affranchir pleinement de l'intuition. L'intuition qui est constamment mise à l'épreuve de celle qui est défendue par les autres n'est pas une intuition transcendée : elle est tout au plus une intuition épurée, un noyau intuitif communément partagé. Après tout, Rawls n'a pas voulu ni n'a pu soumettre les principes de justice à un ordre lexical partout présent. Il ne hiérarchise pas les libertés négatives et positives, les droits de la personne et le droit des peuples, les principes internationaux et les principes domestiques.

Le contenu de ces intuitions s'avère parfois très déterminant pour les normes éthiques. Or l'observation personnelle quelque peu ébahie que je me permets de relater ici, en second lieu, est qu'on ne tire généralement de ces intuitions consensuelles que des arguments portant sur le « juste », comme si nous n'avions de *sentiments intuitifs* profonds que concernant la justice. En effet, les individus répugnent à approuver les iniquités, les préjugés entre citoyens, la corruption, etc., mais des intuitions consensuelles seraient apparemment non disponibles concernant le bien en général. Et pourtant, si on imagine un homme qui aurait sombré dans la dépendance aux drogues, que les abus répétés auraient rendu invalide et qui, faute de

⁸⁰ Kymlicka, *Les théories de la justice*, op. cit., p.12-15

⁸¹ Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p.71-75

talents et d'efforts, n'aurait la satisfaction d'aucun accomplissement dans sa vie, ne pourrait-on dire que celui qui s'inspirerait positivement de ce modèle serait une exception? En revanche, l'absence de ces dépendances ruineuses, une constitution solide et entretenue, des dons innés extraordinaires appuyés par la persévérance et l'accumulation des succès ne composent-ils pas une vie qui ne laisse personne insensible? Les formes du bien feront l'objet du chapitre suivant, mais cet exemple montre déjà suffisamment comment le bien en général peut interpeller l'intuition commune avec la même force que la justice. Pour autant que nos intuitions morales constituent une base valable pour contribuer à déterminer le contenu d'une éthique, il est surprenant que les éthiques tiennent peu compte de biens largement consensuels comme ceux que je viens de citer, en insistant par ailleurs beaucoup sur le juste.

Ceci conclut la dernière partie de ce chapitre qui visait à reconnaître une quelconque crédibilité ou viabilité à l'idée d'un bien universel, nous encourageant donc dans le développement d'une éthique universaliste. Nous avons vu, en premier lieu et suite à la deuxième partie qui nourrissait une position sceptique, un point de vue opposé à celle-ci à partir duquel nous pouvions envisager avec plus d'optimisme notre effort soutenu pour comprendre la nature humaine. J'y ai dépeint un scepticisme absurde en son point culminant et exagéré en sa méconnaissance des succès limités mais considérables de la recherche scientifique en général, exagération que j'ai attribuée, au moins partiellement, à l'exigence de fonctionnalité que semble prioriser une position neutraliste en éthique. La deuxième section a montré comment l'idée de justice sur laquelle s'appuie le neutralisme tend à déborder des contours qui lui sont prescrits en s'imprégnant d'éléments appartenant au domaine du bien. J'ai mis en relief cette tendance afin d'indiquer en des conceptions conjointes du bien et du juste une appréhension du « bien » moins problématique, plus naturelle. J'ai finalement conclu par deux brèves remarques sur le fait que la philosophie morale trouverait en l'un de ses fondements privilégiés qu'est l'intuition morale un appui susceptible de favoriser la reconnaissance du bien au même titre qu'il favorise la reconnaissance du juste. L'ensemble de ces arguments nous indique que la description d'un bien universel est envisageable, même si elle ne pourrait qu'être

modeste. Elle est néanmoins plus substantielle que celle d'une approche neutraliste. Cette possibilité traduirait donc une position métaéthique se distançant du scepticisme absolu, et se situant très loin du dogmatisme. À partir du neutralisme, ce scepticisme modéré ne ferait qu'un pas unique, mais suffisant pour nous engager sur la voie du perfectionnisme.

Conclusion

Nous avons maintenant terminé l'examen des considérations métaéthiques requises pour ce mémoire. Comme je l'ai annoncé au départ, le prochain chapitre fera intervenir des considérations éthiques qui reposeront sur les bases que je viens d'exposer. Jusqu'ici, j'ai formulé des définitions élémentaires et établi les bases conceptuelles nécessaires à la compréhension du mémoire. Je suis ensuite passé à la visée essentielle de cette réflexion métaéthique, qui était d'estimer le degré d'élaboration que pourrait se permettre la description d'un bien universel, autrement dit de mesurer l'ambition que pourrait revendiquer une éthique fondamentalement indépendante des divers contextes subjectifs et sociaux, voulant produire de cette manière une description du bien universelle puisant dans une conception de la nature même de l'homme. J'ai jeté un regard sur notre sujet à partir d'un point de vue sceptique, mettant ainsi en relief l'aspect mystérieux et individuel de sa nature et les carences relatives de certaines grandes conceptions morales qui sous-entendent une compréhension avancée de l'homme. Cette perspective nous incitait à la réserve quant à la possibilité de se rapporter à un bien universel. Dans la dernière partie, j'ai adopté un point de vue opposé, de manière à tempérer ce scepticisme. J'ai souligné la précarité que peut présenter un scepticisme absolu et l'éventuelle exagération d'un scepticisme disons plutôt agnostique. J'ai ensuite tenté de faire valoir l'hypothèse selon laquelle l'idée de justice tend à traduire et à s'imprégner d'une vision du bien. Il est en ce sens difficile de la concevoir comme une notion strictement négative, ou même comme un simple *idéal partiel de la personne*. Puis j'ai finalement noté que le recours méthodologique à nos intuitions morales pouvait aussi vraisemblablement aboutir autant à la reconnaissance du bien qu'à celle du juste. La synthèse de ces deux points de vue constituerait donc un juste milieu entre une position sceptique et

une position dogmatique ou fanatique et ce point d'équilibre se trouverait plus près de la première que de la seconde. L'exigence de l'universalité ne nous laisserait certes que la possibilité d'une description assez vague du bien, mais cette description serait plus substantielle que la position neutraliste. Nos observations conviennent ainsi d'une quantité appréciable de biens existants reposant sur un vaste consensus et sur des intuitions profondes. Cette approche nous ouvrirait la voie vers un perfectionnisme universaliste en éthique. Le chapitre suivant propose l'examen des biens universalisables.

CHAPITRE II : L'ESQUISSE D'UNE CONCEPTION UNIVERSELLE DU BIEN

Ce chapitre transporte la discussion sur le plan éthique (ou sur le plan de l'éthique normative). Il s'agit d'esquisser les contours d'une conception universelle du bien qui découlerait naturellement des fondements établis au chapitre précédent. J'esquisserai donc les contours d'une conception naturaliste, intuitionniste et universaliste, présentant une élaboration assez modérée de la description du bien. Ainsi, conformément à la signification que j'ai attribuée à l'universalité, le bien universel sera celui qu'il conviendra d'établir comme « naturel », d'après les trois conditions que j'ai données à cela. L'essentiel de ces conditions était qu'un bien naturel doit renvoyer à un caractère étant reconnaissable en tout homme, étant au moins en partie descriptif et non seulement évaluatif, puis étant intuitivement pertinent à une approche téléologique⁸². De même, fidèlement à nos observations sur le degré de compréhension de la nature humaine auquel nous parvenons, la conception du bien sera peu élaborée; elle se limitera surtout à la description des contours du bien et à un idéal souple et abstrait de ce bien. Ensuite, étant donné le caractère individuel du sujet, cette conception du bien sera en grande partie orientée sur le développement individuel et individualisé de celui-ci. Enfin, cette conception ayant une prétention forcément modérée quant à sa compréhension du bien, elle évitera de réduire ou de simplifier ce dernier à l'image des grandes conceptions controversées (l'éthique du plaisir, l'utilitarisme et l'éthique kantienne, abordées en I.2.3), et envisagera donc un bien très diversifié, non fragmenté en catégories pouvant s'avérer arbitraires. Un bien diversifié et diversement appréhendé n'équivaut pas à un bien dispersé, et notre prudence, conjointement à notre priorité d'esquisser une description du bien, universalisable et la plus fidèle possible à la « réalité objective », nous conduira à une vision qui est à la fois entière et multiforme. L'esquisse que je présente ici, cela va de soi, n'a d'autre visée que d'exemplifier une traduction

⁸² Je rappelle que ces conditions constituent un très pâle reflet des bases sur lesquelles un naturalisme achevé se développe. À ce propos, il faut se référer à mes commentaires de la section I.1.2. D'autres critères existent pour une conception naturaliste et ils méritent d'être examinés en profondeur.

possible des fondements métaéthiques que nous avons admis. Cette esquisse est loin d'être autonome, dans le sens où elle est très succincte et ne présente que quelques facettes d'une conception du bien, et dans le sens où elle n'a aucune originalité. Elle articule un certain nombre de points de vue sur le bien tirés de plusieurs auteurs, en fonction d'un principe d'*harmonie*. Et pour l'essentiel de ce principe, je suis entièrement redevable aux auteurs évoqués, en particulier à Hurka et à Taylor. Dans cet esprit, donc, nous considérerons le bien sous l'aspect de la multiplicité de ses manifestations et des interactions tendues qu'entretiennent celles-ci. Puis nous considérerons l'idée d'un bien dans son idéalité. Enfin, nous considérerons comment cette forme idéale pourrait se traduire plus concrètement dans une vie humaine.

II.1 : La multipolarité du bien

Au chapitre précédent, les conditions que devrait satisfaire la conception du bien ont été établies, délimitant un cadre dans lequel on ferait appel à l'intuition. Le contexte de notre réflexion étant celui de la description objective, d'une conception du bien profondément enracinée dans une conception concordante de la nature débordant un cadre proprement axiologique, cette intuition du bien n'est pas seulement celle d'un « pur agent moral » appréhendé en fonction de son occurrence spécifique dans une méthodologie éthique. Elle est plutôt une intuition plus englobante et, plus généralement, une intuition de l'homme. Elle s'apparente davantage à une appréhension grecque du bien qui, comme le souligne Blanshard⁸³, peut confondre les recherches du vrai et du bien, la question de la quiddité à celle de la fin, comme par exemple le fait Platon⁸⁴, qui conçoit le vrai et le beau comme s'inscrivant dans le prolongement d'un bien primordial. Ainsi, le bien qui serait ici l'objet de notre intuition se définirait au mieux de manière englobante et très générale, par exemple comme le définit Aristote : « ...ce à quoi on tend en toutes circonstances. »⁸⁵, et notre intuition du bien serait la traduction créatrice d'une

⁸³ Blanshard, *op. cit.*, p.30-31

⁸⁴ Par exemple : Platon, *op. cit.*, livres VI et VII

⁸⁵ Aristote, *op. cit.*, p.21

conception également générale de l'homme en des aboutissants attrayants sur le plan éthique. La conception intuitive du bien serait ici la traduction d'une conception intuitive de l'homme universel en contenus adaptés à l'exploitation éthique de celle-ci. De là découle l'idée qu'il s'agit d'une intuition embrassant un vaste horizon, et de là découle l'idée qu'une telle conception ne saurait mener à une version du bien simple, précise, et aisée à utiliser. Le bien vers lequel on s'oriente lorsque l'on adopte une éthique naturaliste, intuitionniste et universaliste est complexe, assez vague, à la fois unifié et divers, ni bien ordonné ou bien délimité. Il se traduira par un ensemble de sous-principes hétéroclites non hiérarchisés. Nous nous attarderons maintenant à plusieurs positions tirées de l'histoire de la pensée dont la teneur nous incite à concevoir le bien de cette façon.

Dans son *Perfectionism*, Hurka pose d'emblée sa conception en opposition avec les conceptions contemporaines courantes présentant une morale subjective focalisant sur la relation avec autrui. La conception qu'il défend présente, en contrepartie, une morale objective regardant et s'appliquant davantage à soi-même⁸⁶. Devant le confinement à un point de vue subjectif à partir duquel l'agent moral, en fonction de ses désirs et des circonstances, ferait des choix réglés prioritairement en tenant compte de la limite imposée par le respect des désirs des autres, l'auteur établit, quant à lui, des critères moraux objectifs par lesquels évaluer une vie en elle-même, sa valeur propre⁸⁷. Sa démarche manifeste le souci de prendre en compte certains aspects du bien écartés par d'autres conceptions, en l'occurrence, donc, des critères moraux objectifs. Ces aspects pourraient, selon lui, être éventuellement complétés, notamment, par une *théorie pluraliste* tenant compte de la satisfaction des désirs⁸⁸. Cette évaluation objective du bien permettrait, par exemple, l'appréciation morale d'une vie dans son ensemble, et manifesterait une certaine neutralité temporelle (*time-neutrality*), ce qu'exclurait le bien conçu comme pure satisfaction et

⁸⁶ Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.5

⁸⁷ Par exemple : Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.17

⁸⁸ Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.27-28

indifférent à l'égard des satisfactions déjà passées⁸⁹. Cette conception favoriserait aussi, d'une manière plus positive, une justice assez « égalitaire » dans la répartition des conditions pour la réalisation du bien, suivant l'idée d'un bien objectif neutre quant aux agents susceptibles de l'actualiser (*agent-neutrality*), et d'une perfection très peu compétitive développée en coopération en même temps qu'individuellement⁹⁰. Je relève chez Hurka, en outre, la transition qu'il conçoit entre des *imperative categorical requirements* et des *hypothetical categorical requirements*, rattachant les premiers à l'idée du bien au lieu du droit, et permettant ainsi, entre ces impératifs et leurs résultats dans l'action, une continuité, un développement conséquentialiste reflété par la formation d'hypothèses rationnelles⁹¹. Cette transition remédierait à une *dislocation perturbante* (*disturbing dislocation*) entre les impératifs et leurs résultats, dislocation qui caractériserait les conceptions sans dimension conséquentialiste, puisqu'elle permettrait l'évaluation de ces résultats et reconnaîtrait que la perfection, comme d'autres idéaux moraux, n'est pas pleinement *autosuffisante* (*self-sufficient*), mais dépend aussi de *facteurs extérieurs*. Ces assertions de Hurka mettent en évidence les rapports problématiques entre les dimensions objective et subjective, entre les critères de la valeur propre d'une vie et ceux de sa relation à celle d'autrui, entre la neutralité positive du bien et la neutralité négative; et enfin entre des impératifs catégoriques et leurs aboutissants dans l'action. En outre, il campe explicitement sa démarche sur la base d'une reconnaissance disproportionnée accordée à certains aspects de la morale, que j'ai identifiés par référence à la subjectivité et à la relation à autrui. Plus tard, l'auteur revendiquera pour sa conception l'avantage marqué de comprendre une *pluralité de biens* compris comme autant de voies multiples vers la perfection⁹². Celle-ci s'épanouit notamment par une rationalité très englobante rassemblant les émotions et les croyances du sujet⁹³. Notons que Green le rejoint très bien sur ce point lorsqu'il se réclame d'une

⁸⁹ Par exemple : Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.61

⁹⁰ Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.66-68

⁹¹ Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.58-59

⁹² Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.137

⁹³ Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.137-141

hétérogénéité éthique et d'une *pluralité de voies* vers le bien⁹⁴. Je mentionne finalement que dans son ouvrage postérieur *Virtue, Vice and Value*⁹⁵, Hurka élargira encore sa conception du bien par l'intégration des vertus comme valeurs en elles-mêmes, en excluant toujours l'option d'une éthique de la vertu, mais en se voyant forcé de compléter sa version par cet élément auquel, jusqu'alors, il n'avait accordé qu'une valeur instrumentale.

Au sein de la conception de Kant, cette fois, nous retrouverions un très bon exemple de la distance et de la tension mutuelles que montrent les différents biens. Kant établit une séparation assez nette entre les biens issus des inclinations sensibles, dépendants de la causalité du monde empirique, et d'autre part, les seuls biens, d'après lui, proprement moraux qui sont issus de la raison et donc hors de la causalité⁹⁶. Cette liberté dont procéderaient les véritables principes moraux serait même la simple continuation de la loi morale primordiale habitant le sujet, étant un concept négatif se montrant suite à la révélation de cette loi⁹⁷. Ainsi, dans la mesure où les désirs sensibles acquièrent une très grande crédibilité morale par ailleurs, Kant montre qu'il existe un rapport radicalement conflictuel entre les biens de la raison libre et les biens sensibles. Ce rapport conflictuel se manifesterait non seulement entre les traductions concrètes des biens de la raison libre et des biens sensibles, mais aussi entre les postures théoriques et les dispositions concrètes des sujets qui favorisent respectivement ces biens. En reprenant les idées de Kant, Schiller insiste sur la tension qui habite l'homme, de par sa nature caractérisée par un rapport contradictoire entre la forme (où la raison) et la matière (où l'instinct sensible)⁹⁸. Selon lui, les parties sensibles de l'homme sont inaltérables et l'entreprise de les éradiquer au profit de la rationalité, entreprise qu'il associe à la barbarie, ne peut qu'échouer et résulter, pour le sujet, en un état *vil* pire que l'état *sauvage* où il serait sans sa partie rationnelle. Comme nous le verrons plus loin, Schiller concevra la

⁹⁴ Green, Thomas Hill, *Prolegomena to Ethics*, Bradley. A.C., (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1899, §191, voir aussi : Hinton, *op. cit.*, p.496-497

⁹⁵ Hurka, Thomas, *Virtue, Vice and Value*, New York, Oxford University Press, 2001

⁹⁶ Kant, *op. cit.*, p.40-48

⁹⁷ Kant, *op. cit.*, p.52-53

⁹⁸ Schiller, Friedrich, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1992

beauté comme la résolution jamais accomplie de cette tension entre les parties irréductibles de l'homme.

Chez Aristote, cette fois, la description du bien n'indique que des états de fait généraux dépeignant leur objet *grossièrement* et *sommairement*, en conséquence de la très grande diversité et variabilité des formes du bien⁹⁹. L'auteur donne pour exemple le fait que des qualités comme la richesse et le courage, tout en faisant figure de biens en une circonstance donnée, peuvent causer la perte de leur sujet dans un autre contexte. Il fait consister le bien en *l'activité de l'âme dirigée par la vertu*¹⁰⁰, et fidèlement à la dernière observation, cette « vertu » se compose de nombreuses ramifications ayant des interactions relativement complexes et conflictuelles. Cette « vertu » polyvalente manifeste son caractère sophistiqué et sa relative indétermination, notamment, dans sa double nature intellectuelle et volontaire¹⁰¹. Aristote fait ponctuellement intervenir des éléments de vertu intellectuels tels la sagesse et la prudence et des éléments de vertu relatifs à la volonté, tels la générosité et la tempérance¹⁰², et de cette manière fait en sorte que les fruits de l'éducation et ceux de l'habitude¹⁰³ participent à la conception du bien. La conception aristotélicienne nous montre un bien composite dont les parties délimitées avec souplesse entretiennent des liens, disjonctions et oppositions variables. C'est donc en ce sens qu'elle contribue ici à mettre en relief la diversité des biens et les interactions tendues qu'ils manifestent.

Du point de vue de Blanshard, la vie bonne nécessite le concours des sentiments en même temps que celui de la raison¹⁰⁴. Pour un homme qui posséderait tout le savoir et l'intelligence possibles, mais qui serait dépourvu de l'affectivité, l'existence ne manifesterait aucun bien¹⁰⁵ et le développement de ses capacités

⁹⁹ Aristote, *op. cit.*, p.23

¹⁰⁰ Aristote, *op. cit.*, p.35

¹⁰¹ Voir à ce propos la préface de Jean Voilquin dans : Aristote, *op. cit.*, p.10

¹⁰² Aristote, *op. cit.*, p.46-47

¹⁰³ Par exemple : Aristote, *op. cit.*, p.51

¹⁰⁴ Blanshard, *op. cit.*

¹⁰⁵ Blanshard, *op. cit.* p.54

intellectuelles n'aurait eu aucune raison d'être. Non seulement la condition générale de sa vie serait pathétique, mais l'exercice de ses facultés serait inconcevable, puisque d'un point de vue purement intellectuel, on ne saurait mesurer la valeur d'une chose par rapport à celle d'une autre. Réciproquement, une vie menée par le seul sentiment serait également *stérile*; elle serait, illustre l'auteur, un vaisseau sans gouvernail. L'une ou l'autre de ces options d'une vie trop « spécialisée » mènerait au *désastre* ¹⁰⁶. L'accession au bien, chez Blanshard, quoiqu'elle dépende particulièrement de la raison, nécessite fondamentalement la participation d'autres aspects humains.

Toujours dans le but d'appuyer, comme point de départ pour la présente esquisse, la reconnaissance du bien comme se traduisant en des formes multiples et mutuellement conflictuelles, je reviens ici à notre discussion antérieure à propos de la justice (I.3.2). Il s'agissait alors de souligner l'apport positif de l'idée de justice, avec ce que cela nous indiquait en regard du degré d'élaboration de la conception. Ce à quoi je veux référer ici, c'est qu'en associant partiellement, comme nous l'avons fait, le contenu de la justice à une conception du bien reconnue comme telle, nous avons ouvert la voie à une position contextualiste selon laquelle, particulièrement, le bien relèverait de l'assentiment collectif, position relativement sceptique dont nous nous sommes détournés. Nous ne remettons pas ici en question les fondements que nous avons attribués au bien à cette étape de l'exposé, mais je dois tout de même souligner dans la présente réflexion éthique que cette interpellation d'un ordre social à l'endroit de la justice renvoie à un aspect très saillant du bien en sa fonction de partage et de communauté de sens. J'ai rapporté de Patrick Neal la notion d'un bien *essentiellement partagé*. Or si le consensus social n'interfère pas dans le fondement du bien sur lequel repose la présente conception, il reste que le fait qu'un bien soit commun peut contribuer à sa valeur morale, au sens où, par exemple, le partage d'un plaisir peut accentuer celui-ci, au sens où la similarité des perceptions favorise la communication, et au sens où le bien partagé peut symboliser un lien social de

¹⁰⁶ Blanshard, *op. cit.*, p.68-70

manière à le stimuler. Ceci nous impose de tenir compte, au niveau éthique, de la dimension collective du bien, laquelle conduit à une tension avec la dimension individuelle du bien, et plus généralement avec tous les biens qui contrasteraient avec des contenus éthiques collectivement consentis dans un contexte donné. Le bien collectif importe beaucoup en regard du cheminement que doit effectuer un individu pour découvrir et créer sa propre conception du bien, puisque ce cheminement implique sûrement la remise en question des biens dont il jouit au sein de sa communauté. Sur cette question, nous pouvons aussi mentionner au passage les réflexions de Rousseau qui insistait sur cette tension tenace entre les biens collectifs et individuels¹⁰⁷.

Je relève également ici un commentaire de Rawls relativement à sa conception politique de la justice, dans lequel il fait valoir que si les valeurs politiques manifestent une certaine autonomie du point de vue de sa méthodologie, ceci n'implique pas l'exclusion d'autres valeurs ni que les valeurs politiques en soient *séparées ou discontinues*¹⁰⁸. Cette parenthèse que fait Rawls va dans le même sens que ce que j'ai souligné plus haut à quelques reprises, à savoir qu'elle indique que la conception du bien chez Rawls, comme sans doute pour plusieurs conceptions libérales, se déploie en grande partie sur le plan méthodologique, laissant par ailleurs la voie ouverte à des conceptions du bien plus dynamiques. Rawls reconnaît d'ailleurs la grande importance de critères perfectionnistes pour la vie humaine en général et l'écart marqué qui existe entre les individus, qu'il s'agisse de leurs activités, de leur *liberté* ou de leur *bien-être*. Ce type de critère serait bien rationnel et pourrait servir de mesure pour les droits, puis s'intégrer en contrepoids dans nos jugements moraux¹⁰⁹. Selon l'auteur, cependant, la haute teneur en *préférences* des valeurs perfectionnistes, combinée au pluralisme de nos sociétés, refoulerait ces valeurs à un rang secondaire sous la priorité des principes de justice¹¹⁰. Aussi, si les

¹⁰⁷ Marks, Jonathan, *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*, New York, Cambridge University Press, 2005

¹⁰⁸ Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p.35

¹⁰⁹ Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p.365-366

¹¹⁰ Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p.368

conceptions du libéralisme politique restent intéressantes pour notre discussion éthique, c'est qu'elles reflètent toujours des conceptions éthiques dont elles restent sans doute originalement inspirées et que leur teneur garde une saveur et une actualité éthiques assez grandes. En l'occurrence, une conception fondamentalement politique nous permet, de par le fait qu'elle reconnaît le contrepois de critères perfectionnistes, de corroborer l'irréversible proximité de biens diversifiés et potentiellement conflictuels.

Je dois aussi mentionner un certain discours que tient Nietzsche¹¹¹, car quoiqu'elles soient peut-être un peu détachées du contexte de notre discussion, ses révélations sur le bien sont, d'une certaine façon, tellement choquantes et convaincantes qu'elles suffisent, malgré leur marginalité, à entrer en opposition avec une grande majorité des conceptions du bien courantes. En effet, face aux idéaux normaux et réconfortants que défendent les porte-parole de la philosophie morale, qu'il s'agisse de la démocratie, d'une équité assez égalitaire, du respect universel, de la compassion, de l'altruisme, de la raison sobre, etc., Nietzsche propose une conception du bien se faisant valoir par la force et la terreur, au mépris d'un bien qu'il associe à la faiblesse et à la peur de souffrir. Il consacre l'égoïsme comme résultat du caractère noble de celui qui se sait digne d'être servi. Il louange, contre le critère de la vérité objective, celui, disons, de la partialité créatrice et, entre autres, il valorise la psychologie d'une aristocratie *barbare* dont le sujet ne reconnaît aucun droit à ses inférieurs, seulement à ses égaux. Il valorise enfin aussi l'*appétit de puissance* qui serait une exigence de l'*élévation* de l'homme. Évidemment, Nietzsche crée volontairement dans un style provocateur que nous ne pouvons prendre au mot. Cela étant, nous ne pouvons non plus écarter trop vite, au sein de ses écrits, cette vérité qui depuis « l'autre rive du bien », nous interpelle et nous anime, bien que d'une manière assez mystérieuse et coupable...

¹¹¹ Par exemple: Nietzsche, Friedrich, *Par delà le bien et le mal*, Paris, GF Flammarion, 2000, p.245-261

Nous retrouvons ensuite au sein du pragmatisme dépeint par Tiercelin des commentaires intéressants sur la surévaluation que nous faisons de notre rationalité¹¹². Ces commentaires contribuent, une fois encore, à nous représenter le bien comme complexe et irréductible à des aspects isolés du sujet. En prenant appui sur C. S. Peirce¹¹³, Tiercelin fait remarquer que nous attribuons à notre rationalité un rôle qui est à la fois plus grand que nature et trop positif. Notre *ego* nous ferait oublier que les animaux, en comparaison avec nous autres êtres rationnels, font peu d'erreurs, et que nos ascendants primates faisaient montre de ces « *qualités mentales* » que nous estimons particulièrement, tels la *pudeur de la jeune fille*, *l'amour maternel* et le *courage viril*, tandis que les défauts qui nous répugnent le plus sont imputables au raisonnement. J'ajouterai, dans cette modalité, pour ainsi dire, de récupération des vertus animales, que notre suffisance humaine nous fait également négliger au passage les qualités plus physiques que nous partageons, bien qu'inégalement, avec les animaux et nos lointains ancêtres. Ces qualités, quoiqu'elles ne nous distinguent pas des autres espèces, n'en sont pas moins essentielles et extrêmement utiles, par exemple du point de vue du taoïsme, lequel place au rang suprême la perfection du corps, contrairement à l'ensemble des conceptions philosophiques occidentales, et contrairement aux conceptions issues d'Aristote et de Hurka¹¹⁴. Je note aussi que parmi ces grandes oppositions potentielles, on peut ajouter, un peu dans le même ordre d'idée, celle de la primauté de l'« intensité » et de la « puissance » que Nietzsche accorde sur une rationalité qui joue souvent le rôle de « force réactive »¹¹⁵. Cette opposition fait contrepoids à la très considérée complexité des biens que peut concevoir notre rationalité.

¹¹² Tiercelin, *op. cit.*, p.152

¹¹³ Peirce, Charles Sanders, *Pragmatisme et Sciences Normatives, Oeuvres de C.S. Peirce*, Vol. 2, Tiercelin, Claudine., Thibaud, Pierre., (éd.), Paris, Éditions du Cerf, 2003, p.262

¹¹⁴ Hurka, *Perfectionism*, *op. cit.*, p.85

¹¹⁵ Luc Ferry met ceci en évidence dans son ouvrage: Ferry, Luc, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2002, p.141-157, Voir aussi: Nietzsche, Friedrich, *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1995

Je relève finalement que, selon Taylor, la conception moderne du bien peut être qualifiée de *forteresse indéfendable*¹¹⁶. Taylor est frappé par l'absurde et l'arbitraire de toute tentative de défendre un bien unique ou posé en priorité absolue, comme cela se produit dans les *théories de l'unité*. Se référant à Aristote, Taylor souligne l'impossibilité de retracer le cheminement de nos choix moraux en regard de la grande multiplicité de *contextes d'action*, de variations de contenu et de mesures de poids relatifs dans laquelle ces choix s'inscrivent¹¹⁷. Taylor conçoit le bien comme une diversité dont on ne peut classer les éléments en dehors des contextes particuliers d'une vie et des choix moraux dont elle est parsemée. Et même à l'intérieur des précisions de ces contextes, les « bonnes » options resteraient en conflit et ne présenteraient aucune priorité fixe.

Les observations du premier chapitre nous avaient préparé le chemin pour une description du bien assez vague reflétant la modestie qui s'imposait dans la conception de la nature humaine, relatant des pistes et des contenus équivoques se présentant à travers la considération de cette nature. Nous venons maintenant de voir se dessiner des notions plus significatives du point de vue éthique constituant l'ensemble hétérogène du bien. J'ai évoqué les valeurs suivantes : la vie individuelle considérée isolément et objectivement, les respects négatif et positif de la vie d'autrui, les satisfactions subjectives, la valeur d'une vie appréciée dans son ensemble et dans ses moments isolés, les idéaux moraux autosuffisants et leurs conséquences. J'ai aussi évoqué les valeurs de la rationalité, des sentiments en général, des vertus intellectuelles, des vertus volontaires issues de l'éducation ou de l'habitude, des choix moraux libres et instinctifs, de la jouissance partagée et de la communauté de sens, des facultés « animales », de la simple intensité et de la complexité, etc. Grâce à l'examen des positions développées par plusieurs théoriciens, nous avons pu nous reporter à des notions plus spécifiques quant à leur teneur éthique et dont on peut facilement extraire des formes concrètes. Ces positions tendraient à confirmer la conception du bien comme un ensemble trouble

¹¹⁶ Taylor, *La liberté des modernes*, op. cit., p.304

¹¹⁷ Taylor, *La liberté des modernes*, op. cit., p.298

d'éléments entretenant des rapports tendus, comme une architecture éclectique composée de multiples tronçons posés en contrepoids, et ceci à l'image d'une intuition générale d'un sujet complexe et largement indéfini. Dans la prochaine section, je tenterai de décrire une option qui nous permet de concevoir l'optimisation de l'ensemble de ces biens.

II.2 : L'idée d'un bien harmonique

Comme cela se devinait déjà assez bien à partir de ce qui a déjà été dit, la forme maîtresse que je vais désigner ici pour le bien réside dans l'idée relativement abstraite de l'harmonie. Voici comment on pourrait déjà se figurer cette idée du bien. Je viens de dire qu'à partir des notions à teneur plus spécifiquement éthique que j'ai énoncées dans la section précédente, nous pouvions extraire des formes concrètes que peuvent prendre les diverses idées du bien. Pour prendre une forme concrète, une idée du bien doit s'incarner à l'intérieur d'un contexte. Prenons pour exemple l'idée de courage. Imaginons un homme qui aspire à se qualifier pour les prochains jeux olympiques. Le fait de cette qualification, en lui-même, ne recèle *a priori* aucune valeur morale. De même, l'idée de courage n'a aucune « réalité », à moins que nous ne souscrivions à un idéalisme platonicien. Elle n'est qu'une description; elle est la traduction rationnelle de l'observation de ce que font les êtres humains, donc de comment ils poursuivent concrètement leurs fins. Et les descriptions de ce type, dans le cadre de notre approche, présentent le degré d'abstraction élevé qui est le leur à cause de la « largeur » de l'universalité en fonction de laquelle elles sont produites. Sans vouloir m'engager dans des subtilités épistémologiques, j'avance, sous toute réserve, que la « naissance » de l'idée de courage dans une réalité observable requiert une forme concrète dans laquelle s'incarner. De son côté, la qualification de notre sujet aux jeux olympiques doit « se remplir » d'une idée de bien afin d'acquérir une valeur morale. L'idée de courage s'incarnera dans une forme précise et se concrétisera donc à mesure que son contexte sera défini. Ce contexte se caractériserait ici, entre autres, en fonction de la conception particulière du bien à l'intérieur de laquelle le sujet construit son interprétation de l'idée de courage,

laquelle interprétation s'inscrit dans la communauté de sens à travers laquelle il évolue. Par exemple, une communauté donnée peut associer généralement le courage à une conception de la virilité, conception qui influencera l'interprétation du courage que se construira un sujet de cette communauté. Tandis qu'un autre individu, issu d'une communauté matriarcale, risque de se figurer le courage à partir de références de base différentes. Notre idée de courage se serait déjà incarnée dans une forme plus concrète en étant appréhendée à partir d'un contexte de signification, soit le contexte subjectif d'un individu toujours encadré par un contexte social. Par le fait même, notre idée serait aussi moins universelle; elle serait devenue une version particulière du courage, limitée à certaines facettes que peut projeter son « noyau essentiel ». Elle aurait aussi perdu de sa pureté, ayant été amalgamée avec d'autres notions, comme la virilité. Éventuellement, sa forme se préciserait davantage ici lorsqu'elle s'incarnerait dans un idéal de persévérance athlétique dont la qualification aux jeux olympiques serait la consécration. Voici où tout cela nous mène. Chacun des sacrifices gastronomiques, chacun des tours de piste, bref, chacun des sous-projets que réalise l'athlète « se remplit » des idées de projets plus englobants, ceux d'une excellente condition physique, de performances athlétiques, etc., puis celui de se qualifier pour les jeux olympiques. Cette qualification elle-même acquiert un attrait moral, entre autres, de par l'actualisation qu'elle représente d'une conception du courage reconnue par le sujet, laquelle conception constitue elle-même une traduction de l'idée plus fondamentale du courage, qui a une portée universelle. Maintenant, pour réaliser sa fin, notre athlète doit concerter ses actions en regard de sa qualification qui, si elle se réalise, augmentera la valeur morale de ces actions concertées qui auront mené à cette réalisation, et cette qualification elle-même aura d'autant plus de valeur qu'elle implique plusieurs de ces sous-projets que constituent ces actions. En effet, chaque sous-forme de cette forme de bien unitaire possède, en plus de son éventuelle valeur propre, la valeur du bien unitaire auquel elle participe. La forme « englobante » possède aussi, en plus de sa propre valeur, la valeur relative de ses sous-formes qui dépend d'elle-même. Et, de par leur contribution réciproque au bien qui les unit, les sous-formes contribuent entre elles à leurs valeurs relatives respectives. Ceci explique l'attrait des biens unitaires; ils traduisent une harmonie

entre les projets du sujet, harmonie qui multiplie leur valeur. Les attraits respectifs des différentes sous-formes de bien harmonisées rayonnent sur (« remplissent ») les autres sous-formes par le biais d'un point de convergence « miroir ». L'attrait d'un bien harmonique est aussi négatif, dans le sens où il traduit en même temps une dissolution des tensions se manifestant souvent entre des projets désunis, lesquels peuvent, à l'inverse, se nuire mutuellement, de manière à compromettre la possibilité d'un grand projet, ou, à plus grande échelle, à déchirer le sujet ou la société. C'est d'ailleurs à ces plus grandes échelles que nous suggérerons la transposition de l'idéal harmonique du bien dans les prochaines pages, dans la foulée des observations précédentes. De même, je décrirai l'idée de courage comme étant elle-même une sous-forme de l'idéal harmonique. Ce bien harmonique pourrait donc s'incarner dans un projet qui unit des démarches diverses ou les répétitions d'une activité s'étendant sur quelques mois, ou dans un projet de plus grande envergure unissant dix années de menus projets s'y subordonnant, ou encore dans une vie d'homme appréciée dans son ensemble dans l'esprit de la *time-neutrality* de Hurka. Il pourrait s'incarner aussi dans un projet de société à long terme qui serait *agent-neutral* (toujours d'après Hurka). L'angle d'approche en fonction duquel nous appréhenderons ici le bien sera le plus souvent ajusté sur des « projets » à grande échelle, tels l'ensemble d'une vie humaine ou d'une société. Nous examinerons maintenant des positions qui contribuent à justifier cette option d'un bien harmonique. Je note d'emblée que parmi ces positions, celles de Taylor et de Hurka m'apparaissent les plus déterminantes.

Tout d'abord, Hurka envisage l'optimisation du bien par une rationalité entendue dans un sens englobant et qui structure les fins du sujet¹¹⁸. Ces fins sont issues assez indifféremment de l'émotivité en général ou de l'intellect, notamment parce que la distinction entre les deux serait arbitraire. Se référant au principe de charité (*principle of charity*) de Davidson, l'auteur impute une structure rationnelle idéalisée à la psychologie du sujet et il s'en sert comme un *outil explicatif* (*explaining*

¹¹⁸ Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.40-48

tool) pour faire ressortir et mieux saisir ses finalités. C'est dans l'appréciation de cette « structure rationnelle » qu'il mesure le bien, selon que cette rationalité harmonise plus ou moins bien les fins du sujet vers un bien ayant une portée plus ou moins étendue. Hurka propose une conception d'un bien d'autant plus « rassembleuse » qu'elle tient compte, à travers une approche objective et conséquentialiste, de l'autonomie¹¹⁹ et de la vertu¹²⁰, lesquelles font figure de biens *intrinsèques* de par leur lien avec d'autres biens plus fondamentaux. L'autonomie contribue à approfondir et à étendre la structure des fins du sujet, notamment parce que ce dernier se conçoit et s'articule alors à travers des liens (négatifs et positifs) plus nombreux¹²¹, ce qui rejoindrait d'ailleurs, en plus de l'idéal d'autonomie du libéralisme classique auquel réfère Hurka par le biais de Mill, la condition d'intériorisation des valeurs que Kymlicka souligne chez les libéraux en général, comme je l'ai mentionné plus tôt. Quant à la vertu, l'auteur lui concède un certain statut *déontologique* de sorte qu'elle reste un bien même quand elle rate la cible, sous cette réserve que ce statut déontologique n'est qu'un prolongement de son incidence sur la réalisation des biens reconnus dans une perspective conséquentialiste¹²².

Nous retrouvons ensuite chez Aristote, dont Hurka s'inspire beaucoup, une autre forme de conception qui traduit assez bien l'ensemble harmonique que j'ai évoqué. Ayant vu qu'Aristote envisageait la justice comme une vertu achevée, rassemblant une série de vertus diverses et assurant l'application sociale de celles-ci, nous disposons déjà de ce qu'il faut pour percevoir dans cette conception un certain type d'harmonie. Aussi je ne fais que compléter ici par quelques notes ce qui a été dit plus tôt. Premièrement, les vertus décrites par Aristote doivent mutuellement former un équilibre délicat, et constituer elles-mêmes une *juste moyenne*¹²³ mesurée entre des extrêmes opposés et en fonction des circonstances externes propres à

¹¹⁹ Hurka, Thomas, « Why Value Autonomy », *Social Theory and Practice*, Vol. 13, Automne 1987, p.361-382, p.380

¹²⁰ Par exemple: Hurka, *Virtue, Vice and Value*, *op. cit.*, p.217

¹²¹ Hurka, « Why Value Autonomy », *op. cit.*, p.365-369

¹²² Hurka, *Virtue, Vice and Value*, *op. cit.*, p.4-11

¹²³ Aristote, *op. cit.*, p.59-62

chaque contexte¹²⁴, ouvrant ainsi la voie à une dimension conséquentialiste. Ensuite, quand Aristote affirme que « ...ce qui est bon absolument est aussi agréable absolument. »¹²⁵, cela pose, au point culminant du bien, une parfaite harmonie entre le bien contemplé et le plus pur plaisir, harmonie dont relève d'ailleurs la nature de l'amitié la plus parfaite¹²⁶. Soit dit en passant, j'ai rapporté que l'amitié constitue le ciment de la cité, une raison fondamentale de la loi, un résultat de la disposition vertueuse, un idéal de bien. Je note finalement que Voilquin décrit l'homme heureux qu'imagine Aristote justement comme celui qui a « ...développé moralement et harmonieusement ses facultés... »¹²⁷, et qu'il relève, dans cette harmonie, le parfait accord entre le bien de l'individu et celui de sa cité¹²⁸.

Revenons maintenant à Schiller, au sujet duquel j'ai dit, dans la section précédente, qu'il reprenait les idées de Kant en défendant un genre de bipolarité « forme/matière » qui caractériserait la nature de l'homme et dont la solution résiderait dans une beauté jamais atteinte. Pour Schiller¹²⁹, l'épanouissement moral de l'homme passe par son éducation esthétique, par son apprentissage à reconnaître la beauté et à la refléter lui-même. La loi morale est issue de la raison, qui est supérieure à la matière, mais pour que cette loi puisse toucher l'homme et s'**incarner** en lui, elle doit, justement, s'unir à la matière sensible régie par la causalité. Elle doit être représentée dans une articulation entre la forme et la matière à l'image de la nature humaine, et ce moment synthétique constitue l'essence de la beauté. C'est le moment esthétique. En référant, comme le fait Schiller, à la dualité de la mythologie grecque entre les dieux olympiens et les titans, nous pourrions dire que Zeus devait devenir tempête avant de pouvoir foudroyer ces derniers. La beauté serait l'intermédiaire par où transigent des pôles « mortifères ». L'homme beau, idéalisé, représente la vivante réconciliation de ces pôles. Et l'idéal de cette forme vivante harmonisée, de ce néant (pas dans le sens de la vacuité) esthétique, contraste avec

¹²⁴ Par exemple : Aristote, *op. cit.*, p.53

¹²⁵ Aristote, *op. cit.*, p.234

¹²⁶ Aristote, *op. cit.*, p.234-235

¹²⁷ La préface de Jean Voilquin dans: Aristote, *op. cit.*, p.12

¹²⁸ Aristote, *op. cit.*, p.11

¹²⁹ Schiller, *op. cit.*

l'intention vaine d'uniformiser le sujet. L'homme esthétique ainsi compris n'est pas le mirage d'un homme purifié de ses inclinations sensibles, il est plutôt celui dont les inclinations ont été éduquées à tendre au bien; il est celui, donc, dont les inclinations se sont harmonisées avec des idéaux. Soulignons finalement, en premier lieu, que Schiller reconnaît chez les Grecs de l'Antiquité le peuple qui s'est le plus approché de cet idéal de beauté réconciliatrice et ce, notamment parce que les Grecs auraient mené des existences à la fois indépendantes et animées par des idéaux collectifs. Enfin, l'auteur conçoit l'homme réconcilié comme plus enclin à l'amour universel et à la sympathie, du fait qu'il ressent moins de tension entre l'idéal et une incarnation particulière.

Toujours afin d'exemplifier et de justifier la conception du bien comme harmonique, je mentionnerais ensuite la conception de T. H. Green, qui se propose notamment de réconcilier les conceptions kantienne et aristotélicienne, et par le fait même, veut assurer une certaine réconciliation entre les intérêts collectifs et individuels du sujet¹³⁰. Selon Green, le sujet, en développant un *caractère vertueux*, cesse d'apprécier le bien collectif de par le seul souci de son bien-être individuel, pour reconnaître un bien plus *permanent* présent dans des entités sociales moins éphémères que sa propre personne. Il serait possible de concevoir ce caractère vertueux d'une manière qui traduirait à la fois les conceptions morales d'Aristote et de Kant. D'après l'auteur, la motivation pour le devoir moral, telle que la conçoit Kant, est également développée à travers la quête de vertu décrite par Aristote, car selon ce dernier, le plaisir noble et lucide qu'a le sujet d'agir pour son plus grand bien propre le conduit à vouloir préserver le bien collectif sans le différencier de son bien individuel. Pour Green, seule la conformité avec le bien *désirable comme tel* constitue un motif vraiment valable pour une action. Or la perfection morale proposée par Aristote aboutit à la reconnaissance en pensée et en acte de ce bien le plus valable. Toujours suivant l'auteur, l'éthique aristotélicienne, ultimement, présenterait un sujet qui se prescrit, en accord avec le souci de sa propre perfection,

¹³⁰ Green, *Prolegomena to Ethics*, *op. cit.*, voir aussi : Hinton, *op. cit.*, p.482-485

des *devoirs désintéressés*, et cette perception du devoir rejoindrait la bonne compréhension de la conception morale kantienne. De cette manière, cette dernière pourrait être réconciliée avec la conception d'Aristote, laquelle, par ailleurs, serait mal interprétée lorsque comprise comme réduisant le bien collectif à un simple dérivé de l'intérêt individuel.

En retournant, cette fois, aux positions pragmatistes que fait ressortir Tiercelin, je remarque que les qualités valorisées et distinguées de nos facultés rationnelles chez C. S. Peirce sont considérées comme devant participer et s'illustrer dans la *sagesse* et la *rationalité*. James s'accorderait ici avec Peirce sur la reconnaissance de l'être *tout entier* (*intelligence, volonté, goût, passion*) au travers des accomplissements réalisés dans ces deux domaines¹³¹. Peirce estime les vertus d'honnêteté, d'intégrité et d'imagination comme nécessaires au succès du chercheur. Il ne conçoit pas qu'un « gredin puisse raisonner aussi bien qu'un homme d'honneur »¹³². Selon Peirce, l'épistémologie aurait besoin des vertus morales, et pour le pragmatisme tel que nous le décrit Tiercelin en général, les réalisations les plus valables de l'homme manifesteraient la concertation de plusieurs de ses facultés.

À cet ensemble de conceptions qui, variablement, inspirent et exemplifient l'idée d'un bien harmonique, je veux ajouter quatre brèves remarques. D'abord, concernant les tensions qu'observe Rousseau au sein de la nature humaine, dont particulièrement celle entre les dimensions individuelle et collective du bien, je note que, sans concevoir une véritable réconciliation telle que l'entrevoit Schiller entre ces tensions qu'il décrit comme mutuellement très hostiles, l'auteur associe la perfection à une *délicate harmonie*, au *fin arrangement* d'éléments qui ne doivent pas être *supprimés*¹³³. En deuxième lieu, je remarque que Blanshard, qui concluait sur le nécessaire épanouissement de la raison et du sentiment, définit le bien par l'union de

¹³¹ James, William, *The Will to Believe, The Works of William James*, Burkhardt, F.H., Bowers, F., Skrupskelis, I.K., (éd.), Vol. 6, Cambridge, Harvard University Press, 1979, voir aussi: Tiercelin, *op. cit.*, p.172-173

¹³² Peirce, *op. cit.*, p.230, voir aussi: Tiercelin, *op. cit.*, p.200-201

¹³³ Par exemple : Marks, *op. cit.*, p.7-12

l'accomplissement (*fulfilment*) et de la *satisfaction*¹³⁴, conception unifiée du bien qu'il attribue à la pensée grecque¹³⁵. Ensuite, je mentionnerais un commentaire de Rawls, chez qui j'avais déjà relevé l'essence méthodologique de l'exclusion des valeurs non politiques. Pour lui, l'archétype de justice que constitue la position originelle est d'autant plus authentique et assumé qu'il est soutenu par les vertus issues de l'intellect et de la sensibilité¹³⁶. Finalement, face à l'irréductible diversité des biens, Taylor conçoit le défi moral comme la capacité de *construire l'unité de notre vie*¹³⁷. Notre aspiration au bien refléterait notre double intuition de la pluralité des biens et de l'ensemble que doit en former notre vie¹³⁸. Celle-ci ne refléterait pas la simple addition d'*actes isolés*, mais la somme des parties constituant l'*être* et le *devenir* d'un *certain type d'humain*¹³⁹. Le sens d'une vie résiderait dans la manière dont s'accordent ses biens¹⁴⁰ et le succès de cette vie dépendrait de la *complémentarité* de ces biens potentiellement conflictuels¹⁴¹. Enfin, cette *complémentarité* se fonde notamment sur notre capacité à la concevoir et à l'articuler.

Plusieurs précisions restent à faire quant aux tenants et aboutissants de ce qui vient d'être dit, mais retraçons avant le chemin parcouru jusqu'ici. Fidèlement à l'intention de ce mémoire de décrire les contours d'une version partielle du perfectionnisme universaliste de manière à pouvoir en faire ressortir certains avantages, j'ai entrepris d'ébaucher, à partir de ses fondements, une conception d'un bien universalisable et dont la substance serait suffisante pour s'inscrire dans un perfectionnisme modéré. J'ai donné pour fondement rudimentaire à l'universalité de ce bien une conception intuitive de la nature humaine reposant sur une compréhension objective de cette nature. Comme mon approche du perfectionnisme focalise sur le degré d'élaboration d'une conception du bien universel, j'ai développé

¹³⁴ Blanshard, *op. cit.*, p.313

¹³⁵ Blanshard, *op. cit.*, p.317-318

¹³⁶ Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p.561

¹³⁷ Taylor, *La liberté des modernes*, *op. cit.*, p.293

¹³⁸ Taylor, *La liberté des modernes*, *op. cit.*, 305-306

¹³⁹ Taylor, *La liberté des modernes*, *op. cit.*, p.299

¹⁴⁰ Taylor, *La liberté des modernes*, *op. cit.*, p.299

¹⁴¹ Taylor, *La liberté des modernes*, *op. cit.*, p.302

ce fondement sous l'aspect du degré de précision auquel peut prétendre cette compréhension objective de la nature humaine. Les conditions que j'ai établies pour la reconnaissance d'un bien comme « naturel » nous ont placés dans une circularité nous endiguant pour de bon dans l'imprécision et dans la modestie d'une recherche intuitive. Ainsi, le bien qui concerne la conception universaliste est celui qui nous est « naturel ». C'est le bien qui, dans la perspective grecque d'où Blanshard, référant à James, associe *essence* et *téléologie*¹⁴², reflète nos fins essentielles et se manifeste en leur réalisation en tant que telles. De là, l'intuition du bien ne pouvait aboutir qu'à des contenus variés aux interactions complexes, telles que le sont les fins humaines en général, puis à une idée abstraite et diffuse de leur optimisation. Ceci nous ramène aux dernières pages, lesquelles nous ont permis de dégager plusieurs formes d'harmonisation ayant été envisagées ou suggérées en réponse aux tensions éthiques ou simplement face à un défi moral. Nous avons vu, notamment, que des biens aussi divisés que ceux de l'intérêt individuel et de l'intérêt collectif allaient jusqu'à se confondre tout à fait. Nous avons vu que les valeurs d'une déontologie de la vertu pouvaient s'épanouir au sein d'une structure de pensée conséquentialiste, et que les « perfections » du cœur se manifestant dans le rapport à autrui avaient des rapports intimes avec celles de la raison. Je souligne enfin que nous avons vu chez Hurka et Taylor (qui référaient tous deux à Aristote) les compréhensions du rôle harmonique du bien qui apparaissent les plus intéressantes pour la piste de réflexion dans laquelle nous nous étions engagés. Je rendrai un peu plus explicite en conclusion de chapitre l'articulation de la conception du bien avec ses « conditions naturelles ». Mais avant, voyons un peu plus en détail où nous mènerait cette option perfectionniste.

II.3 : La transposition de l'idéal harmonique

La forme « maîtresse » et optimale du bien a été comprise comme un état harmonisé d'ensembles tendus de biens diversifiés. Ce bien harmonique pourrait s'incarner dans une infinité de « projets » adaptés à une infinité de contextes

¹⁴² Blanshard, *op. cit.*, p.30-31

subjectifs et objectifs, depuis des activités simples jusqu'à des « projets cosmiques », en passant par des segments de vie, des idéaux de toute une vie, des ambitions pour une « microsociété » telle la famille, pour toute une nation ou pour l'humanité dans son ensemble. La prudence est de mise devant des visions de l'ordre cosmique ou devant l'amour du bien en soi, dans la mesure où nous pourrions déborder de nos bases faillibilistes et de notre contexte psychologique d'« espèce » en suggérant au bien un statut métaphysique. L'appréciation du bien qui conviendrait à nos fondements ne pourrait sans doute aller tellement plus loin que l'idée d'une perfection de l'homme intégrant toutes les relations harmonisées qu'il est susceptible d'entretenir en tant que tel. Voyons maintenant un peu où aboutit cette conception de base ayant encore, à ce stade, presque l'amplitude d'une idée grecque de la justice.

D'abord, puisque nous disposons, en la « naturalité », d'un critère objectif à partir duquel distinguer le bien, il apparaît possible de mesurer sommairement la valeur morale d'une vie en fonction de la réalisation de ses fins naturelles. Un principe de mesure répondant aux conditions que lui attribue Hurka dans son *Perfectionism*¹⁴³ pourrait convenir, c'est-à-dire, grossièrement, un principe qui tiendrait compte à la fois de la somme et de la moyenne des biens réalisés dans l'ensemble d'une vie. Je rappelle ici au passage que le naturalisme sophistiqué de Hurka ne ratisse pas aussi large que la conception intuitive de la version que nous avons envisagée. Aussi il pourrait y avoir des différences importantes entre le calcul effectif de l'auteur et le nôtre qui, notamment, pourrait inclure plus de valeurs. Maintenant, la valeur morale de cette vie sera, bien entendu, d'autant plus grande qu'elle se constitue de réalisations harmonisées, chacune, pour ainsi dire, miroitant sur l'autre la lumière qu'elles engendrent, cette lumière étant comprise comme sens et comme bonheur. Ainsi, à la valeur calculée d'un bien pour lui-même, on devrait ajouter sa contribution aux autres biens auxquels il est relié. C'est par une évaluation semblable, quoique évidemment beaucoup plus raffinée, que Hurka en arrive à favoriser une vie *well-rounded*, caractérisée par une *variété harmonieuse de*

¹⁴³ Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.70-83

*perfections*¹⁴⁴. En effet, la variété et la qualité de ces perfections se nourrissant les unes les autres s'optimiseraient moyennant un équilibre entre une spécialisation excessive où le sujet plafonnerait sans ne plus tirer grand bénéfice de ses efforts et un *dilettantisme* par lequel il disperserait son temps dans de trop nombreuses activités sans jamais en acquérir une base suffisante pour qu'elles portent fruit. Ensuite, les valeurs relatives de ces perfections et des réalisations qu'elles impliquent s'élèveraient d'autant plus qu'elles servent un plan commun, lequel, donc, refléterait le plus grand bien du sujet par une complexité relatant une variété de moyens nombreux¹⁴⁵. Comme exemples de cette *unité dans la diversité*, Hurka donne la découverte de lois générales à grande portée dans le domaine théorique et les actions politiques de vaste impact dans le domaine pratique. En nous basant sur le modèle de Hurka, nous aurions ici une traduction plausible de notre idée du bien dans l'image plus concrète d'une vie équilibrée quant à la variété de ses projets et réglée sur la fine articulation du plus grand ensemble possible de ceux-ci. Cette image annonce déjà ses couleurs, mais elle est encore peu expressive.

J'ai déjà suggéré un plan sur lequel l'harmonisation des biens présenterait une dimension plutôt évidente, à savoir le plan des liens sociaux. Aussi, face à cette dimension sociale de l'harmonie, je remarque que la sympathie au sens large, autrement dit la reconnaissance de notre lien moral avec autrui, constituerait, étant donné sa récurrence au sein des conceptions examinées et sous cette réserve que ses formes sont multiples, un caractère naturel de l'harmonie humaine. De là, nous pourrions caractériser cette articulation que présenterait une vie bonne par son recoupement avec les biens d'autrui, non pas, bien entendu, au sens où la nature de l'homme serait sociale et où son activité serait forcément liée à celle des autres hommes, mais plutôt, ultimement, au sens d'une amitié accomplie reflétant, dirait Aristote, *le fond même de l'être*¹⁴⁶, son harmonie et sa justice.

¹⁴⁴ Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.91-97

¹⁴⁵ Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.119-125

¹⁴⁶ Aristote, op. cit., p.234

Ensuite, nous pourrions continuer de caractériser cette vie bonne par les principales facultés ou qualités qui lui donnent forme et qui constitueraient d'ailleurs, en elles-mêmes, des biens particulièrement significatifs. La première et la plus évidente faculté s'impose comme telle en la rationalité entendue dans un sens large, sens auquel pourrait en grande partie être assimilée l'idée de sagesse comme rationalité « achevée ». Puisque le bien d'une vie humaine culminerait en l'harmonie la plus parfaite de ses parties, la création de cette harmonie qui se traduit par l'articulation de celles-ci serait évidemment essentielle à ce bien. Comme je l'ai mentionné au premier chapitre, je n'irai pas jusqu'à faire correspondre rationalité et essence comme le ferait Hurka en s'inspirant d'Aristote, ce qui m'engagerait plus loin que je ne me suis permis en m'appuyant sur la conception de la nature humaine, mais il reste que la structure même du bien s'incarne dans cette faculté sans laquelle le bien n'aurait pas la même forme. Nous ne nous avancerons pas dans cette voie qui s'éloigne de notre plan, mais retenons seulement que la rationalité, à l'image de la compréhension élargie qu'en auraient notamment Hurka et Aristote¹⁴⁷ et dont la forme la plus accomplie serait analogue à la sagesse, participe à l'essence de notre idée du bien, de manière à en être non seulement la condition la plus évidente, mais aussi l'incarnation expressive. En ce sens, nous pourrions nous référer à Platon, qui rassemble dans la notion de sagesse la *mémoire*, la *facilité à apprendre*, la *grandeur de vues*, la *grâce*, le fait d'être *parent de la vérité*, de la *justice*, de la *virilité*, de la *tempérance*¹⁴⁸, ainsi que les maîtrises complémentaires de la gymnastique, de la musique et des mathématiques, concevant ainsi lui aussi la sagesse comme un grand ensemble harmonisé de biens distincts. Nous pourrions même référer à Rawls qui reconnaît la rationalité comme un aspect fondamental de l'autoreprésentation de soi de l'individu auquel tient sa capacité effective à déterminer sa propre conception du bien. Relevons aussi d'Aristote cette observation en particulier selon laquelle la prudence, qui gère et génère les différentes vertus, serait une manifestation faible de

¹⁴⁷ Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.40-48

¹⁴⁸ Platon, op. cit., livre VI

la sagesse¹⁴⁹, car celle-ci est la *vertu la plus excellente* et la partie *haute de l'âme* au sens où elle ferait converger toutes les vertus.

Une qualité qui s'imposerait tout de suite serait sans doute l'autonomie. La perpétuelle tension entre les biens tiendrait en grande partie à la variabilité des contextes qui contribuent largement à donner à ces biens des formes diversifiées. Or, si la forme et la valeur de ces biens ne se réduisent pas à des lois générales objectives où se dissiperaient alors leurs tensions mutuelles, le sujet lui-même est bien davantage en mesure de les définir en fonction de sa réalité particulière, autrement dit de les harmoniser avec le contexte. Cela étant, ce contexte qui comprendrait, par exemple, les talents innés et acquis du sujet, son appartenance sociale, son sexe, ses opportunités, sa compréhension des valeurs, bref, son point de vue en général, ne peut être vraiment connu que du sujet lui-même, comme je l'ai indiqué plus tôt (I.2.2). Ainsi, l'harmonisation des biens en des projets unitaires est toujours le fait d'un sujet concevant des projets personnalisés (contextualisés). Cette harmonisation s'actualiserait nécessairement sur la base d'une certaine connaissance de soi, d'une certaine rationalisation autonome. C'est en ce sens que Hurka considère la connaissance de soi comme un *bien intrinsèque*¹⁵⁰ et que Green désignerait le plus grand bien comme une *autonomous self-perfection*¹⁵¹, susceptible notamment de présenter le développement de capacités variées entre les individus¹⁵². Il est important d'insister sur la dimension purement éthique de cette autonomie psychologique, étant donné l'implication de cette dernière dans des problématiques majeures sur le plan de la philosophie politique. Pour le cas présent, je ne dériverai pas non plus de l'« angle » de notre perspective générale pour m'engager sur le terrain glissant où se confrontent les compréhensions libérales et communautariennes de la liberté. Je me contenterai de souligner que le contexte du sujet présente à la fois des facettes uniques et partagées avec son environnement social, et que ce qui importe pour notre naturalisme intuitif, c'est que sur la base des interprétations et des

¹⁴⁹ Aristote, *op. cit.*, p.189

¹⁵⁰ Hurka, *Perfectionism*, *op. cit.*, p.90

¹⁵¹ Hinton, *op. cit.*, p.496-497

¹⁵² Green, *Prolegomena to Ethics*, *op. cit.*, voir aussi : Hinton, *op. cit.*, p.479

modalités d'action que le sujet se crée à partir de cet environnement, on peut extraire des formes qui transcendent tout contexte plus étroit que le contexte humain. La notion d'autonomie invoquée s'apparente à la liberté telle que la conçoit Taylor. Gagnon la décrit comme « ...la *clairvoyance*, la *lucidité* et la *clarté* d'un sujet envers lui-même... »¹⁵³. Cette notion d'autonomie constituerait à la fois une condition du bien harmonique et un reflet attrayant de la structure même de celui-ci.

Ensuite, toujours pour traduire notre idée du bien dans une image plus concrète, nous pourrions l'identifier à partir de certaines vertus. Comme je l'ai mentionné, les vertus qui s'harmonisent chez Aristote sont elles-mêmes des sous-ensembles plus ou moins complexes d'éléments souvent contradictoires. En ce sens, ces vertus s'annoncent comme des incarnations de la forme harmonique, bien que souvent à bien moindre échelle. De la même façon, Hurka tendrait à nous orienter lui-même dans cette voie lorsque déjà, avant son *Virtue, Vice and Value*, il indique la faiblesse de la volonté (*weakness of will*) comme une faille dans l'unité rationnelle d'un plan de vie¹⁵⁴. Il la conçoit donc comme un certain manque de courage qui égare le sujet dans une fin discordante. Ces perceptions de la vertu n'iraient pas non plus sans nous rappeler celle que Blanshard rapporte de Socrate¹⁵⁵, d'après laquelle la vertu n'est que la traduction d'un savoir clair et bien imprégné dans l'esprit du sujet, et d'une certaine façon la structure rationnelle bien assumée d'un bien harmonique. Pour les fins de cette présentation, je ne mentionnerais, parmi l'ensemble des vertus, que le courage et la tempérance, parce que nos observations précédentes recoupaient déjà l'essentiel des vertus plus intellectuelles. Il y a aussi le fait que les vertus qui nous viennent à l'esprit paraissent parfois moins vitales pour l'effectivité de notre conception de base et parfois trop précises dans la description minimale du bien qu'elles suggèrent.

¹⁵³ Gagnon, *op. cit.*, p.184

¹⁵⁴ Hurka, *Perfectionism*, *op. cit.*, p.122-123

¹⁵⁵ Blanshard, *op. cit.*, p.35-36

Ainsi, nous disposons maintenant d'un portrait plus expressif auquel aboutit plausiblement le développement de notre conception de base. À partir de notre idée maîtresse d'un bien harmonique, nous avons envisagé qu'une vie présentant la plus grande valeur (somme et moyenne) serait équilibrée quant à la variété de ses activités, que celles-ci convergeraient vers un plan commun à grande portée, et que les fins de cette vie (donc aussi les plans qu'elles forment) embrasseraient et s'articuleraient avec les intérêts des autres hommes. On a aussi supposé que cette vie exprimerait une rationalité effective, puis l'autonomie comme liberté d'authentifier ses projets, et enfin les vertus de courage et de tempérance. À cela, j'ajouterais pour compléter ce portrait l'idée de la perfection physique. Par cette idée, je ne réfère pas à la santé physique fonctionnelle qui constitue un bien primaire constant, une base rendant possible les autres biens au même titre que d'autres biens primaires tels qu'une certaine disponibilité des ressources, un minimum de sécurité, etc. À ce niveau minimal, la perfection physique, comme d'autres biens primaires, a déjà une valeur relative importante parce qu'elle est reliée à une majorité de projets, mais cela ne suffit pas à la rendre intéressante pour notre démarche. Si c'était le cas, nous aurions aussi dû nous attarder sur les notions d'espace et de temps au lieu de nous concentrer sur l'idéal d'une rationalité accomplie. Or, la morale ne fait pas toujours figure de simple contrainte minimale ou de condition de possibilité, et surtout dans une approche perfectionniste, car autrement, on se trouverait au paroxysme de l'impression désertique que peut déjà laisser parfois le neutralisme. Ainsi, ce que je souligne ici en me référant à la perfection physique, ce n'est pas la condition médiocre du corps qui suffit à fournir l'énergie nécessaire à la fonctionnalité de nos diverses facultés, car cette condition ne requiert pas une véritable harmonie de nos projets avec les biens corporels. La condition de santé minimale requiert seulement le compromis d'un équilibre tendu que Thomas d'Aquin dut concéder de mauvais gré avec les impératifs de son énorme corps. Pour bien comprendre la perfection physique il convient de se rappeler de ce que nous avons écrit plus haut concernant les idéaux collectifs. Au-delà de la base constante d'une « paix » sociale basée sur la coopération économique et une reconnaissance de la dignité de l'autre ne surclassant que de peu l'aversion qu'éprouvait le premier *homo sapiens* à manger de la chair

humaine, nous avons trouvé en la reconnaissance positive d'idéaux collectifs une harmonie supérieure à l'équilibre auquel s'est sans doute trouvé contraint, cette fois, Nietzsche avec les impératifs de ses relations sociales peu sympathiques. De même, au-delà de la santé physique comme base négative à laquelle les projets doivent s'adapter un peu comme ils doivent s'adapter aux contextes étroits qui ne sont pas des biens naturels, la perfection physique pourrait constituer une fin complexe en elle-même, comme elle pourrait s'articuler avec d'autres idéaux moraux. Ceci se manifesterait, par exemple, dans la tradition athlétique en général, dans de nombreux arts martiaux qui pratiquent une certaine spiritualité du corps, puis, peut-être au mieux, dans le point de vue moniste atypique que serait le taoïsme. Nous ne nous aventurerons pas dans l'examen des voies qui sont celles du taoïsme ou d'autres « philosophies » qui font passer la perfection humaine par des disciplines corporelles raffinées, mais retenons seulement que les idéaux qui les composent représentent des fins complexes, souvent explicitement harmoniques, recoupant autant des biens physiques que des biens mentaux en général ainsi que des biens sociaux, qui ne sont pas toujours politiques comme l'illustre le cas du taoïsme. Les formes de discipline physique que favorisent ces « philosophies monistes » ont des vertus similaires aux qualités que nous avons mentionnées précédemment, c'est-à-dire qu'elles contribuent à l'articulation des biens et traduisent en elles-mêmes la beauté significative de notre forme maîtresse qu'est l'idée d'harmonie¹⁵⁶. Ainsi, conformément à notre point de vue sur le bien, la perfection physique mérite cette valeur universelle attribuable aux grandes sous-formes de l'idéal harmonique, qui se distinguent des biens relatifs à des contextes humains particuliers. D'ailleurs, si nous sommes cohérents avec nos prémisses et que nous souscrivons aux trois conditions de la « naturalité », il était déjà prévisible que le bien d'une saine condition physique recèle plus qu'il ne le laisse paraître à première vue. Il manifeste potentiellement une assez grande significativité par rapport à notre idée d'harmonie. En effet, étant donné l'évidente omniprésence de ce bien dans la réalisation des fins humaines et le niveau de perfection complexe qu'il peut atteindre, il ne serait pas trop imprudent d'avancer

¹⁵⁶ Voir par exemple: Schipper, Kristofer, « Le pays intérieur », *Le corps taoïste : corps physique, corps social*, Paris, Fayard, 1982

l'hypothèse que notre instinct primitif pour une certaine discipline corporelle porte déjà en lui-même le germe d'une intuition du bien harmonique. Pour mieux expliquer ou compliquer cette hypothèse, nous pourrions ajouter que l'idée du corps, lequel est un contexte universel humain de la plus grande évidence, pourrait ici être envisagée comme intégrant toute la dimension physique de l'harmonie. Je note finalement que cette idée de perfection physique telle que présentée dans certaines philosophies orientales pourrait venir amplifier le défi d'une conception harmonique du bien. Dans la mesure où l'option de perfection harmonique que constitue cette idée de perfection physique n'est pas très familière de l'idéal de rationalité tel que le comprend généralement une pensée occidentale (notamment plus dualiste), son inclusion dans une conception plus englobante de perfection impliquerait encore plus de tensions à refouler qu'une conception mieux délimitée qui, comme celle de Hurka, établit une correspondance plus nette entre la nature et la rationalité.

Conclusion

Ceci complète notre esquisse d'une conception du bien universaliste à portée perfectionniste. Comme je l'ai souligné, cette esquisse n'est que l'exemple d'un modèle pouvant refléter l'organisme vivant, complexe et paradoxal qu'est l'homme lorsque appréhendé du point de vue de l'ensemble de ses fins. Il est bien évident que cet assemblage de considérations générales sur le bien ne présente pas d'autre potentiel que celui en fonction duquel il a été pensé, soit celui d'être une base à partir de laquelle on peut mettre en relief des avantages relatifs à l'option d'un perfectionnisme universaliste. Avant de passer au dernier chapitre dont le propos est justement de mettre en évidence ces avantages, rendons un peu plus explicite comment s'articule cette ébauche du bien avec ses fondements métaéthiques et indiquons en quoi elle est perfectionniste. Cette conception succincte traduirait les conséquences éthiques des positions adoptées au premier chapitre. J'ai en effet défini le bien naturel comme référant à trois conditions, soit la validité pour tout être humain, l'apport descriptif et la pertinence éthique. Conformément à la première condition, le bien que j'ai décrit comme optimisation des autres biens ne dépend

fondamentalement d'aucun contexte plus étroit que le contexte humain, les contextes individuels, sociaux et circonstanciels ayant fait figure, pour ainsi dire, de « matières » à partir desquelles les formes et sous-formes du bien harmonique se concrétisent et se diversifient. Comme preuve intuitive de cette validité, j'ai suggéré un « consensus théorique » dont pourrait faire l'objet cette conception du bien, ce par quoi j'entends qu'aucune conception sérieuse du bien ne semblerait pouvoir présenter une véritable discordance avec le principe très général et prudent du bien harmonique. Ensuite, suivant la prescription de conforter ce point de vue sur la base d'un apport descriptif, le bien tel que je l'ai esquissé ne relève pas d'un point de vue « purement moral » déterminant ce qu'il devrait être. Il concerne fondamentalement ce que sont les fins humaines et, il institue en critère moral leur réalisation en tant que telles au travers de leurs conséquences et de leurs contextes. Quant à la troisième condition, elle déterminait, bien sûr, la direction de nos recherches. Maintenant, conformément aux délimitations fixées par nos observations sur la nature humaine, j'ai décrit le bien en fonction d'une intuition générale de l'homme, laquelle appréhenderait réciproquement ce bien de manière générale. C'est l'angle d'approche pour lequel j'ai dit que conviendrait la définition du bien d'Aristote : « ...ce à quoi on tend en toutes circonstances. »¹⁵⁷. Ainsi, à l'image des fins humaines, notre conception tient compte d'un très grand nombre de biens, caractérisés par des contradictions, des tensions et une infinité de contenus et de formes se diversifiant en fonction des contextes individuels recoupant les réalités sociales et circonstanciels du sujet. En outre, cette conception faible du bien s'élabore en fonction d'un principe très général et souple. Elle décrit le plus grand bien seulement en dessinant à grands traits ses contours, ses grandes lignes. Cette approche nous engage ainsi le moins possible dans des réductions, des simplifications et des dichotomies conceptuelles, de sorte que les biens qui la composent ne paraissent ni trop dispersés ni trop uniformisés. En se fondant sur l'idée abstraite de l'harmonie, tous les aspects du bien sont susceptibles de s'entrecouper et de participer à la réalisation humaine, sans pour autant se réduire l'un à l'autre, puisque

¹⁵⁷ Aristote, *op. cit.*, p.21

selon les contextes, chacun est susceptible de reprendre sa priorité ou sa dominance. Toutes les ramifications du bien sont appréciées globalement depuis un principe harmonique superposé qui est *a priori* neutre¹⁵⁸ quant aux divers contextes où s'incarne le bien. La forme harmonique concerne la réalisation des fins humaines. Elle répond à la question de savoir comment la structure et l'articulation des biens accomplissent ces fins. Devant des biens qui pourraient éventuellement entrer en tension ou s'annuler mutuellement, l'idée d'harmonie les rend complémentaires et les fait se stimuler les uns les autres. Et surtout elle s'oppose à la priorité systématique d'un bien plus étroit qui opprimerait tous les autres. En somme, il est évident que cette conception présente des contenus de bien plus substantiels qu'un neutralisme tel que nous l'avons entendu. Elle ne favorise aucun bien précis comme aurait pu le faire une éthique contextualiste ou imprudente, mais elle franchit un pas au-delà des limites des biens sociaux premiers ainsi que d'une justice surtout négative¹⁵⁹. Elle établit, sous la forme et les sous-formes spécifiées de l'harmonisation des fins, des biens suffisamment substantiels pour un horizon moral assez bien défini.

¹⁵⁸ Puisque ce terme peut faire un formidable effet dans notre contexte de discussion, je dois souligner qu'une neutralité *a priori* quant au contexte où s'incarne le bien ne réfère pas ici au neutralisme. La présente conception prescrit, face aux biens particuliers, plus qu'un cadre juste et tout ce que peut prescrire un neutralisme. Elle prescrit plusieurs formes d'unité individuelle et sociale, la rationalité « achevée », le courage, la perfection physique, et toutes les sous-formes que nous avons vues associées à l'idéal harmonique.

¹⁵⁹ Je rappelle qu'une justice « négative » a été entendue plus haut comme une justice qui se contente de circonscrire les limites extérieures de biens substantiels.

CHAPITRE III : LES AVANTAGES

Ce dernier chapitre, plus court, nous permettra de formuler un certain nombre d'avantages reliés au perfectionnisme universaliste. Cela va de soi, les prochaines observations ne couvrent pas tous les avantages que peuvent présenter cette position. En revanche, je crois que les avantages relevés ici suffisent à répondre à l'intention initiale, c'est-à-dire qu'ils constituent des arguments assez appréciables pour nous présenter le perfectionnisme universaliste dans une perspective favorable. Maintenant, tel que je l'ai annoncé, les commentaires suivants tiendront compte de la portée politique de nos positions. L'espace politique est un lieu privilégié d'application du perfectionnisme, car la pensée politique trouve ses fondements naturels dans une posture éthique. Afin de pouvoir convenablement apprécier la dimension politique du perfectionnisme universaliste, il faut comprendre ce que notre conception suggère quant à ses conséquences politiques les plus naturelles. À l'étape des définitions élémentaires, j'ai mentionné que les positions pouvaient varier en fonction du domaine (éthique ou politique). C'est-à-dire que, par exemple, une conception pourrait défendre un perfectionnisme universaliste sur le plan éthique, mais favoriser un perfectionnisme contextualiste sur le plan politique, évidemment pour des raisons pratiques. J'ai cependant précisé qu'il était généralement plus plausible et cohérent pour une conception politique de transposer une conception éthique positionnée pareillement à elle-même sur les axes entre le neutralisme et le perfectionnisme et entre l'universalisme et le contextualisme. (Cela va sans dire, ces notions doivent encore être comprises selon nos définitions partielles de départ.) D'ailleurs, en dehors des catégories réductrices que sont chacune de ces positions et leurs domaines, l'éthique et ses modes d'application sont rarement tout à fait détachés et cette intimité qu'ont leurs contenus nous permettrait d'apprécier nos positions à partir de leurs conséquences pratiques.

III.1 : La connaissance du bien

Le premier avantage que je relève tient au fait qu'un perfectionnisme universaliste se règle naturellement sur une conception objective du bien. Comme notre présentation en fournit un exemple, il peut fonder son éthique sur une connaissance objective, se dotant ainsi de la base (raisonnable) la plus solide et la plus stable. Cela étant, la portion métaéthique du présent exposé est très minimale et elle contient des prises de position non approfondies. Je présente donc d'emblée l'avantage que je dégage ici comme relatif et signalé sous toute réserve. Si la conception éthique ébauchée dans ce travail permet une mise en perspective, ses fondements métaéthiques rudimentaires, quant à eux, ne décrivent qu'une orientation de base pour une recherche. La question de l'objectivité du bien est extrêmement complexe. Pour être en mesure de seulement expliquer en quel sens l'éthique en cause revendique l'objectivité, il faudrait disposer d'une définition qui distinguerait entre les diverses compréhensions existantes de l'objectivité. Il faudrait aussi que soit déterminé exactement ce que l'on entend par une approche faillibiliste, par la métaphysique, par une démarche scientifique, par une parenté entre le bien et le vrai, etc. Or, la difficulté de chacune de ces exigences est susceptible de croître à mesure que l'on y répond. Cela nous éloignerait grandement à la fois de notre méthode et de notre objet principal. Je donne donc la forme d'une parenthèse à la formulation de cet avantage d'une base solide en un savoir objectif.

Sur cette question d'une objectivité du bien, je postule en premier lieu qu'un point de vue objectif sur le bien est une possibilité qui mérite d'être explorée. Au premier chapitre, j'ai fait une estimation du degré de précision qui conviendrait à une description du bien universel. Nous avons alors admis, sans grande résistance, une parenté entre le bien et le vrai, sur la base de laquelle j'ai estimé l'étendue de notre connaissance de l'un et de celle de l'autre conjointement. Je rappelle ici quelques remarques faites à cette étape, concernant la relation entre le bien et un savoir objectif. J'ai d'abord noté que le fait d'appuyer le bien sur un tel savoir ne lui confère pas un statut métaphysique (comme le font les grands systèmes

métaphysiques), ni ne l'enferme dans un certain cadre épistémologique hermétique comme celui des observations empiriques. J'ai alors évoqué un point de vue pragmatiste (Putnam et Tiercelin), d'après lequel une validité objective, envisagée dans un esprit faillibiliste, s'évite les périls d'une *conception absolue*. Aussi, face à l'objection incontournable de Moore (celle du sophisme naturaliste), j'ai détourné le parcours théorique de notre version d'une dichotomie tranchée entre fait et valeur. À ce sujet, j'ai cité les exemples de Habermas, de Honneth, encore du pragmatisme (Putnam et Tiercelin), puis de l'attitude grecque face au vrai et au bien, attitude soulignée par Blanshard et dont Platon est un bon exemple. J'ai également souligné comment les diverses disciplines scientifiques nous éclairent sur la nature du bien. Entre tous les points de vue métaéthiques évoqués ou ayant pu être induits au fil de cet exposé, je n'ai positionné la présente conception sur aucune version particulière. Cela, en effet, n'était nécessaire ni pour ébaucher une conception du bien, ni pour dégager un avantage du statut objectif de cette conception. Il suffisait, pour une conception succincte et modeste comme celle-ci, d'une méthode pour fonder le bien, fut-elle rudimentaire. J'ai établi les trois conditions de la « naturalité », avec, bien sûr, certaines spécifications. Et pour s'intéresser à l'avantage d'un statut de connaissance objective pour le bien, il suffit que ce statut soit plausible, et c'est ce que je postule ici. J'avance que le rejet d'une dichotomie tranchée entre le fait et la valeur est une solution envisageable pour éviter le sophisme naturaliste, et que ce rejet ne signifie pas que le fait et la valeur puissent être tout à fait réduits l'un à l'autre. J'avance aussi que nous pouvons reconnaître intuitivement un rapport assez étroit entre nos progrès dans la compréhension du vrai et ceux dans la compréhension du bien (j'ai développé cette intuition dans la section I.3.1). Enfin, j'insiste particulièrement sur deux choses. La première est que la recherche d'un fondement plus solide que les contextes sociaux et individuels, tant pour les critères de vérité que pour les critères du bien, lorsqu'elle est accomplie dans un esprit faillibiliste, est encore bien loin de l'élaboration d'un système métaphysique. La seconde est qu'autour de la question de l'objectivité, celle du vrai comme celle du bien, le débat n'est pas clos et il laisse encore une ouverture à des théories objectives plus convaincantes sur le bien et sur le vrai.

Quant à la nature de l'avantage d'une base objective pour une éthique, je la décompose en deux facettes. D'abord, la durabilité et la solidité d'un bien « connu » sont sûrement supérieures à celles d'un bien fondamentalement contextuel. Notre compréhension de la nature humaine évolue au rythme de nos connaissances sûres de cette nature, mais ce rythme est incomparablement plus lent que celui auquel évoluent les divers contextes sociaux sur lesquels doit s'appuyer une éthique contextualiste. En ce sens, une éthique universaliste minimalement élaborée serait dans une position assez unique pour pouvoir revendiquer un certain degré de permanence, et, ultimement, l'avantage de la « vérité ». Cela est, bien sûr, dans la mesure où cette vérité est envisagée dans un certain faillibilisme et à l'intérieur du contexte « humain », c'est-à-dire dans la conscience de nos limites psychologiques. Ensuite, cette base permet une continuité féconde entre nos connaissances en général et l'éthique. Le bien peut s'inspirer des descriptions « scientifiques », auxquelles il est redevable, comme celles-ci, réciproquement, peuvent s'inspirer des descriptions objectives du bien, de sorte qu'elles progressent de concert, au lieu d'être mutuellement inutiles ou, parfois, tristement divergentes. Une telle articulation entre différentes sphères de la connaissance, d'autre part, concourt à rendre leur ensemble plus cohérent et s'inscrit dans une compréhension du monde plus unie et plus belle. Ainsi, un perfectionnisme universaliste présente la possibilité de revendiquer le statut d'un savoir. Il peut alors transcender toute moralité sociologique, moralité au sujet de laquelle Hurka souligne qu'elle ne devrait pas intervenir dans les affaires proprement philosophiques¹⁶⁰. Une telle conception nous oriente sur un horizon de perfection qui implique, conjointement à une idée du bien plus étroite, le sens du « vrai ». Une troisième facette importante de cet avantage reste à souligner, mais l'avantage que je ferai ressortir ci-après, puis une comparaison que je ferai de cette éthique avec le communautarisme en dernier lieu, suffiront à la mettre en évidence. J'ai brièvement abordé cette facette dans ma parenthèse sur le libéralisme politique, au premier chapitre. J'ai évoqué, à ce moment, la lumière et l'approfondissement dont une éthique objective peut faire bénéficier les vertus du sujet. J'ajoute aussi

¹⁶⁰ Hurka, *Perfectionism*, op. cit., p.162-163

cette remarque que, s'il est vrai qu'une pluralité existe entre les conceptions du vrai, de la nature et du bien, cela ne signifie pas que ces conceptions sont également valables. Sur le plan politique, le fait de ne pas reconnaître également toutes les voies raisonnables cause sûrement problème. Mais il faut parallèlement considérer que le fait de reconnaître perpétuellement des conceptions qui perdent leurs débats philosophiques pourrait aussi impliquer des sacrifices. En somme, pour autant que la viabilité d'une éthique étroitement liée à une connaissance objective soit avérée (elle le sera peut-être mieux par les recherches futures dans le domaine), cette posture implique un avantage considérable.

III.2 : Éclairer sans aveugler

Notre version partielle exemplifie comment une vision du bien universalisable peut fournir au sujet qui s'en inspire une lumière suffisante pour le guider. Sous la direction d'un état neutraliste, les seuls idéaux éthiques offerts peuvent laisser au citoyen une impression désertique, dans la mesure où les supports psychologiques d'une justice surtout négative sont assez abstraits et constituent des ressources difficiles d'accès pour mieux remplir sa vie au-delà des seuls biens primaires. D'après plusieurs points de vue émanant du courant communautarien, un état neutraliste laisserait le sujet sans base pour se reconnaître tel qu'il est et tel qu'il peut devenir. Or, sans entrer dans le détail de ces critiques et de leurs innombrables nuances, on pourrait s'avancer à dire que pour une grande proportion d'individus, une vie risque effectivement de s'avérer vide et sans profondeur, si elle est menée sans le guide d'une conception du bien développée au-delà de celle que diffuserait un état neutraliste. L'individu que l'État laisse à lui-même quant au choix de sa conception du bien a toujours nombre d'entités sociales indépendantes pour l'aider à créer ses projets, mais l'éventuel libre marché des biens que constituent ces options ne s'ordonne pas nécessairement de manière à lui faire choisir au mieux sa conception, ni à le détourner des voies de la facilité. Ces voies le menacent, par exemple, de la dépendance à des consommations ou à des comportements ruineux, et de la séduction des campagnes publicitaires. Cependant, cela ne signifie pas que les

conceptions plutôt neutralistes soient insensibles à ces éventualités et aillent en leur sens, comme en témoigne le fait que pour Kymlicka, laisser un individu mal outillé faire ses choix revient à l'*abandonner à son triste sort*, lequel implique des *actions futiles, dégradantes, voire dangereuses*¹⁶¹. En revanche, une éthique perfectionniste semblable à celle que nous avons esquissée semble mieux placée qu'une conception neutraliste pour fournir la matière première pour l'éducation morale du citoyen. Elle constitue une ressource théorique dont pourraient s'inspirer diverses formes de diffusion d'idéaux moraux visant à le guider vers de bons choix. À l'instar d'une base neutraliste, la base d'un perfectionnisme modéré orienterait l'éducation morale vers la compréhension et la reconnaissance de la diversité des conceptions du bien. Cependant, cette base inspirerait aussi un contenu plus substantiel et qui se présenterait d'une manière plus objective. On pourrait s'objecter à une telle éducation, du fait qu'elle ne reconnaîtrait pas également toutes les conceptions raisonnables existantes. Mais si on postule que la philosophie peut avoir encore, même dans un contexte pluraliste, quelque « autorité » autonome, et la vocation de contribuer à l'évolution de la société, elle est, par nature, susceptible d'orienter la société hors de son statu quo. Autrement dit, il lui serait permis de critiquer des conceptions sociales existantes qui perdent leurs débats philosophiques, puis éventuellement de défavoriser leur popularité, de par le contenu, favorable à certaines conceptions plus qu'à d'autres, qu'elle inspirerait à l'éducation morale. Cela étant, revenons à ce que je viens d'avancer, à savoir qu'une conception semblable à celle que j'ai esquissée, comparée à un neutralisme, est plus à même de guider le citoyen dans le développement de sa conception du bien. En effet, la réalisation optimale de ses capacités propres, le perfectionnement physique, le courage, la tempérance et le souci actif du bien collectif, par exemple, s'avéreraient sans doute des formes de biens plus expressives et plus faciles à exploiter pour l'ensemble des individus, sans pour autant les enchaîner dans la caverne de Platon en les confinant dans un modèle de vie « préréglé » qui présenterait le bien sous une lumière très diluée. Un tel modèle, qui reflète un danger d'une moralité contextualiste et le fait d'une moralité

¹⁶¹ Kymlicka, *Les théories de la justice*, op. cit., p.218

irrationnelle, fournit au sujet une voie plus précise par laquelle orienter sa vie, mais il rompt avec le critère de vérité dont se prévaut un perfectionnisme universaliste. Il supposerait potentiellement quelques sacrifices, notamment ceux qu'impliquent la superficialité et le grégarisme. Je note aussi, concernant cette promotion d'un bien relativisé à un contexte social, qu'en plus du risque d'égarer plus ou moins le sujet dans la confusion entre le bien et son contexte, cette promotion comporte réciproquement le danger d'indiquer des maux là où ils n'existeraient pas. Dans le cadre d'un perfectionnisme contextualiste, le risque de réduction des biens et des maux à leurs incarnations contextuelles serait fort probablement plus élevé. Bien qu'il puisse paraître injuste de décrire une position selon ses pires conséquences possibles, je me permets ici de remarquer qu'en plus de pouvoir éventuellement favoriser des chasses aux sorcières, le perfectionnisme contextualiste peut favoriser des perceptions erronées, ainsi que des moralités frileuses et ignorantes qui traduisent le bien et le mal dans des dichotomies tranchées. Or, ces dangers seraient sans doute moins présents dans un perfectionnisme modéré qui, en l'occurrence, comprendrait le mal comme une simple imperfection humaine, un échec à mieux structurer et reconnaître ses parties. En somme, un perfectionnisme universaliste aurait l'avantage de pouvoir inspirer substantiellement l'éducation morale du sujet, sans pour autant circonscrire ses perspectives; il aurait le potentiel de l'éclairer sans l'aveugler.

III.3 : Une éthique cosmopolite

Un troisième avantage réside dans l'espoir d'une humanité plus unie. Bien que nous soyons vraisemblablement très loin d'un cosmopolitisme universel et qu'un tel espoir restera probablement toujours une utopie, nous serions quand même face à une opportunité sans précédent de cheminer un tant soit peu dans ce sens. La mondialisation multiplie de manière exponentielle nos contacts et nos échanges à l'échelle planétaire, ce qui, d'une part, nous oblige malgré nos divergences à la tolérance et à la compréhension, et d'autre part, nous permet d'être en communication constante, donc d'évoluer ensemble selon des parcours de moins en moins interrompus. De là la possibilité d'une éthique universellement viable, aussi

modeste soit-elle. Dans son *Truth and Truthfulness*¹⁶², Williams souligne que dans la recherche d'un sens vrai, il y a l'espoir bien fondé que reflète parfois la société libérale d'établir un *nous* qui interpellerait les hommes à la plus grande échelle possible : un *nous*, donc, universel, qui nous préserverait d'un état de guerre entre des *nous* plus étroits et isolés. De même, le perfectionnisme universaliste, qui partage des ambitions universalistes avec la pensée libérale, permet lui aussi d'entretenir le mince espoir d'une réconciliation humaine. Les contenus essentiels de cette position philosophique seraient aussi très significatifs pour les hommes de culture différente. Dans son article « Une théorie libérale du bien? »¹⁶³, Neal souscrit à la position de Hobbes¹⁶⁴ d'après laquelle la paix serait le meilleur argument pour justifier la neutralité libérale. Les préférences rationnelles des uns et des autres seraient jalouses et entraîneraient perpétuellement des conflits, tandis que la paix ferait consensus et devrait donc refouler dans l'arrière fond ces préférences elles-mêmes, qui perdraient alors leur priorité morale. Cela étant, pour autant qu'un perfectionnisme soit *a priori* neutre quant aux préférences et puisse également faire consensus quant à sa compréhension de la perfection, il pourrait aussi revendiquer un espoir de paix. Mieux encore, il pourrait aspirer à cette paix pour des raisons positives. Sous cet angle, un perfectionnisme universaliste irait dans le sens de nos besoins actuels de reconnaissance universelle (aussi positive), d'un rapprochement toujours plus exigeant entre les hommes, à l'opposé d'une conception contextualiste, plus limitée du point de vue de son ouverture.

III.4 : La cohésion sociale et l'impératif de survie

Le perfectionnisme nous laisse envisager une cohésion plus serrée entre les citoyens que celle à laquelle conduirait une conception neutraliste. Nous avons évoqué plus tôt que le lien social était favorisé par le partage de biens communs, lesquels pouvaient être eux-mêmes amplifiés par ce partage, phénomène assez

¹⁶² Williams, *op. cit.*, p.266-269

¹⁶³ Neal, *op. cit.*, p.137-140

¹⁶⁴ Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, chapitre 15

cohérent d'ailleurs avec notre idée maîtresse du bien. La volonté de préserver ces biens communs se traduit dans nos sociétés par le nationalisme. Dans les sociétés antérieures, cette volonté de préservation passait par l'identité à la tribu, au clan, à de petites communautés, etc., comme c'est d'ailleurs encore le cas dans certains contextes contemporains. Mais dans la foulée de la modernité libérale¹⁶⁵, la cohésion sociale a pris pour cadre l'identité nationale. Une menace pour la nation signifie, pour le sujet, une menace pour sa langue, sa culture, pour toute une histoire qui est aussi la sienne, une menace pour lui-même, pour sa fierté et sa dignité. Par ailleurs, pour comprendre la nature de l'avantage que j'avance ici, ce qui importe n'est pas la forme sous laquelle se comprend et s'exprime une communauté de biens. C'est plutôt le fait que la cohésion sociale autour de ces biens paraît généralement plus forte lorsque ces biens sont substantiels. Même si le nationalisme doit en partie sa constitution à la culture libérale, ses motifs psychologiques restent liés à la préservation du bien partagé¹⁶⁶. D'ailleurs, ironiquement, le nationalisme peut devenir une puissante machine à exacerber des tendances antilibérales. C'est pour cela, entre autres, que des défenseurs de la pensée libérale se tournent vers le cosmopolitisme.

Ainsi, l'avantage que j'associe ici au perfectionnisme universaliste tient au fait qu'il peut favoriser la cohésion sociale mieux que le neutralisme. Si une vision commune du bien facilite cette unité, à l'inverse, des orientations trop divergentes entre les conceptions du bien au sein d'une société tendraient à miner la cohésion entre ses membres, point sur lequel insiste particulièrement le discours communautarien. Or, si un perfectionnisme limité par ses bases universalistes n'établit pas de référents aussi tangibles qu'un perfectionnisme plus élaboré pour l'appartenance à une vision du bien partagée, les biens qu'il décrit restent potentiellement plus expressifs que les idéaux d'un neutralisme. Si le rapport entre

¹⁶⁵ Concernant la relation entre le nationalisme et la modernité libérale, voir : Greenfeld, Liah, *Nationalism : Five Roads to Modernity*, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1992, voir aussi par exemple : Taylor, Charles, « Nationalism and Modernity », *The Morality of Nationalism*, New York, Oxford University Press, 1997, p.31-55, p.45

¹⁶⁶ Glover, Jonathan, « Nations, Identity, and Conflict », *The Morality of Nationalism*, op. cit., p.11-30, p.18-19

les sujets ne s'approfondit pas au-delà d'idéaux trop abstraits et du respect de leurs différences, il paraît peu probable que ces sujets puissent former une unité serrée. Des concitoyens qui se tolèrent ne sont pas encore des hommes et des femmes qui s'estiment, ni entre lesquels s'établit un sentiment d'appartenance fort. En reprenant l'exemple de Rawls, on peut se poser ici la question à savoir si Saül de Tarse et St-Paul pourraient s'identifier vraiment l'un à l'autre. L'idée de tolérance peut encore laisser sous-entendre une irritation. En ce sens, elle pourrait jouer contre elle-même dans la mesure où une société sans véritable cohésion se trouverait mal disposée pour protéger ses idéaux des menaces intérieures comme extérieures. Q. Skinner affirme que la défense de nos libertés exige un certain sacrifice de ces libertés et que la vertu civique doit, en pratique, leur être prioritaire afin de les rendre possibles¹⁶⁷. Autrement dit, le libéralisme se devrait d'être un républicanisme. La conception du bien esquissée plus haut présente, comme je l'ai mentionné, un horizon mieux défini où peuvent se rejoindre et se reconnaître les citoyens, en plus d'inciter ceux qui s'en inspirent à cultiver une amitié profonde avec leurs pairs. Il s'agirait en tout cas d'un lien plus solide, selon Aristote¹⁶⁸, qu'une amitié basée seulement sur l'utilité. Depuis ce lieu commun et plus convivial, les citoyens seraient plus susceptibles de manifester de l'« intolérance » vis-à-vis ce qui menace leur liberté. Cependant, une telle cohésion et le niveau de mobilisation qu'on peut en espérer paraissent encore loin de pouvoir inspirer une « fureur patriotique ». En effet, l'idéal harmonique reste une idée relativement abstraite. Considérant ce qui y conduit, elle est sans doute moins abstraite que le « trou noir » que peut induire le neutralisme, mais il ne s'agit tout de même pas d'une voie simple vers le bien. Aussi, le caractère quelque peu « volatile » des biens que décrit le perfectionnisme modéré rendrait difficile une application rigide de ces biens à l'image de celle qu'opéreraient les sociétés les plus « furieuses ». Nietzsche décrit les sociétés capables de survivre et de dominer dans des conditions difficiles comme des groupes homogènes qui ne tolèrent pas les

¹⁶⁷ Skinner, Quentin, « On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty », *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Mouffe, Chantal, (éd.), Londres-New York, Verso, 1992, p.211-224

¹⁶⁸ Aristote, *op. cit.*, p.253

déroations à l'égard de la morale établie¹⁶⁹. De son côté, MacIntyre soutient que l'universalité morale est illusoire¹⁷⁰ et que la morale s'incarne plutôt dans une structure sociale traduisant l'engagement mutuel des membres d'un groupe à se soutenir devant le danger¹⁷¹. Toute dérogation à l'égard de la conception du bien établie équivaut ici à un désaveu de sa solidarité envers le groupe. Chez Robert Ardrey, cette dimension de la morale est poussée à l'extrême¹⁷². Selon lui, tout l'attrait de la morale se réduit à un instinct de protection du territoire que nous tiendrions de nos ancêtres primates. Cet instinct serait chez nous encore plus fort que l'instinct maternel et celui de la reproduction, et il se traduirait par le maintien de l'ordre social sur lequel se base le meilleur moyen de défendre le territoire, soit la société. Or, ce qui caractériserait une société fonctionnelle, c'est la bonne entente à l'intérieur de celle-ci (ce qui implique le respect de la hiérarchie et de sa morale) et un état de guerre permanent avec ses voisins. La haine de l'étranger, la protection du compagnon et l'homogénéité du groupe seraient les conditions fondamentales de la société. D'après cet auteur, nos origines animales seraient très peu altérées et ce fait serait attesté par l'observation minutieuse des animaux dans leur milieu naturel. Ardrey explique notre ignorance de ces origines par le fait que nos observations des animaux auraient été faussées parce que pratiquées sur des animaux captifs. Elles auraient aussi été biaisées à cause de notre orgueil d'« espèce à part », puis par le fait gênant et inconfortable (surtout par rapport à nos idéaux universalistes de paix) que nos ancêtres primates auraient été singulièrement agressifs et sanglants.

Ainsi, d'après ces trois points de vue, l'équivalent de ce qu'on pourrait comprendre aujourd'hui comme une « fureur patriotique » repose sur une moralité rigide et variablement hostile. Dans cette perspective, un perfectionnisme modéré ne présenterait pas les meilleures conditions d'une société unie et préparée pour les différentes formes de combats solidaires éventuellement nécessaires à sa prospérité. Cela étant, le perfectionnisme universaliste resterait quand même avantage

¹⁶⁹ Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, op. cit., p.254-257

¹⁷⁰ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, p.126-127

¹⁷¹ MacIntyre, *After Virtue*, op. cit., p.123-124

¹⁷² Ardrey, op. cit.

concernant la cohésion sociale (aujourd'hui, il serait question de « nationalisme », voire de « patriotisme ») par rapport à une position neutraliste, même s'il peut souffrir de la comparaison sur ce point avec un perfectionnisme contextualiste, particulièrement dans l'éventualité d'une quelconque situation de crise où la survie d'une société dépendrait d'initiatives parfaitement concertées. Aussi, il serait envisageable que sur le plan politique, une éthique semblable à la nôtre fasse des concessions à une conception, disons plus communautarienne, afin de s'adapter à des impératifs de survie. Ceci poserait toutefois un dilemme. D'une part, MacIntyre soutient que le *péril moral* du patriotisme n'est pas plus dangereux que les idéaux libéraux insuffisants à réunir les citoyens¹⁷³. D'autre part, Schiller affirme que « ...quiconque ne se risque pas au-dessus de la réalité, ne conquerra jamais la vérité. »¹⁷⁴ Dans tous les cas, du point de vue du perfectionnisme universaliste tel que je l'ai décrit, une concession dans le sens d'une conception plus « contextualisée » du bien n'aurait jamais comme justification que des raisons prudentielles et elle serait perçue comme un « mal » nécessaire.

III.5 : Une harmonie théorique

Le dernier avantage que je relève réside dans le fait que le perfectionnisme universaliste est présent à la fois dans le discours libéral et le discours communautarien. Comme je l'ai mentionné au départ, j'ai trouvé en ces deux discours très efficaces et prospères un très grand nombre d'arguments qui ne peuvent pas être ignorés. Aussi une position qui aurait impliqué la reconnaissance de points de vue des deux parties me paraissait l'option la plus intéressante à explorer. Maintenant, je note tout d'abord quelques divergences importantes que cette version partielle du perfectionnisme universaliste manifeste avec certains aspects récurrents au sein de ces deux grands courants. Du côté du communautarisme, lequel serait généralement le plus éloigné de nos positions, je souligne ce qui serait sans doute la

¹⁷³ MacIntyre, Alasdair, « Le patriotisme est-il une vertu? », Berten, Da Silveira, Pourtois, *op. cit.*, p.287-309, p.304-307

¹⁷⁴ Schiller, *op. cit.*, p.171

différence majeure, soit l'importance accordée au contexte social dans la description du bien. Cette importance accordée par les communautariens au contexte social est susceptible de s'approfondir jusqu'à un scepticisme moral. La découverte de soi que valorise un perfectionnisme universaliste s'approfondit ultimement jusqu'à des racines plus essentielles que la culture **au travers de** laquelle le sujet explore ses vérités naturelles. La conception ébauchée s'inscrit dans l'esprit d'une philosophie qui garderait la pureté de ses ambitions objectives originales, à savoir le projet de s'affranchir des traditions pour aboutir à une pensée cosmopolite qu'aurait déjà revendiquée Socrate. La position de Taylor semble bien s'inscrire dans cette perspective. Gagnon nous la traduit en ces termes : « ...il y a, au-delà des cultures, un principe de vérité supérieure, l'essence de l'homme, son humanité intrinsèque, qui doit servir de critère au jugement interculturel. »¹⁷⁵. Williams va lui aussi en ce sens lorsqu'il souligne l'importance de reconnaître la vérité plus essentielle éventuellement couverte par les *mythes* et les *mensonges* de l'identité communautaire¹⁷⁶. Enfin, bien qu'il emprunte d'autres voies que les nôtres, Nietzsche nous sert une vision intéressante de l'homme accompli dans la présente perspective. Selon lui, l'individu atteint sa véritable autonomie créatrice justement par son courageux affranchissement de la morale (sociale)¹⁷⁷, cheminement qui contraste notamment avec une adhésion aux mœurs motivée par la vanité¹⁷⁸ et la peur de la liberté. Cela dit, il est évident que le communautarisme ne se caractérise pas par la valorisation de la superficialité, du mensonge ou de la médiocrité. Ce que je souligne ici en faisant référence à la forte présence de la dimension sociale dans la description du bien, c'est que l'idéal de bien du perfectionnisme universaliste se positionne directement au-delà des relativités sociales, car il se veut plus authentique et plus profond. D'après le critère que nous avons établi pour cette conception, les biens communautaires ne seraient jamais que des incarnations contingentes du bien, et même lorsqu'ils sont envisagés comme des chemins vers des vérités plus essentielles, ils sont susceptibles de désorienter le sujet par rapport à ses fins.

¹⁷⁵ Gagnon, *op. cit.*, p.164

¹⁷⁶ Williams, *op. cit.*, p.206

¹⁷⁷ Par exemple: Nietzsche, Friedrich, *Généalogie de la morale*, Paris, GF Flammarion, 2002, p.69

¹⁷⁸ Par exemple : Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, *op. cit.*, p.253-254

Du côté du libéralisme, la différence majeure a déjà été mise en évidence. Le perfectionnisme universaliste propose une description plus élaborée du bien. La compréhension du neutralisme que nous avons adoptée pour ce mémoire ne rend pas compte de la diversité au sein du courant libéral, mais il reste que la dimension perfectionniste est absente au sein d'une majorité de conceptions libérales, exception notée, évidemment, des formes existantes de perfectionnisme libéral, dont ceux de Hurka et Blanshard. Comme nous l'avons vu, la tendance neutraliste est assez récurrente au sein du courant libéral et elle a pour effet de limiter au maximum la description du bien, jusqu'à présenter une idée de justice caractérisée ici par une prudence excessive. Alors que notre description d'un perfectionnisme universaliste conçoit, sur une base ultimement objective, des biens positivement mesurables et tous interreliés, les conceptions libérales s'abstiennent de considérer tout ce qui dépasse la dimension individuelle du sujet. Je rappelle que la compréhension du neutralisme établie pour ce mémoire situe sa parenté plutôt dans les conceptions neutralistes contemporaines plus distantes de Kant (notamment Rawls, Larmore, Dworkin, Kymlicka), mais que les conclusions énoncées sur le neutralisme dans ce mémoire s'appliquent irrégulièrement au libéralisme politique (Rawls, Larmore et Ackerman), du fait de la migration de sa perspective sur le plan politique. Comme je l'ai mentionné plus haut, bien que certaines conceptions au sein du libéralisme politique sont intéressantes en regard de notre propos, sa perspective fondamentale diverge trop de notre approche pour que la comparaison soit toujours pertinente.

Cela étant, malgré ces divergences majeures avec les grandes lignes des deux courants, libéral et communautarien, l'option esquissée implique la reconnaissance de certains aspects des deux côtés, ou du moins présente des horizons contigus aux leurs. Un peu dans la foulée du communautarisme, la présente version reconnaît la valeur d'un bien en tant que partagé au même titre qu'elle reconnaît la valeur de tout autre bien susceptible de causer des tensions. Et dans la mesure où ce bien s'imposerait particulièrement du fait de sa liaison harmonique avec des fins sociales essentielles, il serait prévisible que les projets bien harmonisés d'une vie prennent la forme d'une vision communautaire du bien. Un perfectionnisme universaliste ne

permet pas que le contexte social absorbe tout à fait le bien, mais il reste que ce contexte pourrait avoir une influence très déterminante sur les facettes d'une vie bonne. Cela s'ajoute au fait, bien sûr, que la dimension perfectionniste nous rapproche quelque peu du communautarisme. Enfin, la description que j'ai faite d'un perfectionnisme universaliste rejoint surtout le libéralisme. En effet, la teneur de la conception du bien découle de l'intuition d'un sujet caractérisé par son individualité et par sa capacité de créer sa propre conception du bien. Cette conception accorde une place d'honneur aux idées de rationalité et d'autonomie. De même, on pourrait dire que les qualités qui caractérisent l'« idéal de vie libéral » sont non seulement sensiblement les mêmes que favoriserait cette conception, elles y sont même amplifiées. Dans une certaine mesure, la conception reprend certains idéaux libéraux en leur accordant une valeur privilégiée. Elle leur donne un lustre positif plus attrayant et le moyen d'être développés avec plus de ferveur, et ce d'autant plus que les « perfections libérales » y sont liées à d'autres biens.

Je relève aussi que le perfectionnisme universaliste tend ici à projeter, sur le plan d'une société hypothétique, un idéal démocratique qui trouve des échos très favorables au sein de la pensée libérale. D'une part, Hurka indique que son perfectionnisme ne présente pas une perfection qui serait compétitive, ni considérablement favorisée par une disponibilité des ressources au-delà du nécessaire.¹⁷⁹ L'individu s'accomplit surtout par lui-même, développant des qualités qu'aucun autre ne peut développer à sa place. Réciproquement il aurait peu de pouvoir positif sur la perfection des autres. Ensuite, il serait peu susceptible de perdre ses opportunités de perfection du fait de la perfection des autres, laquelle tendrait plutôt à favoriser modestement la sienne. Enfin, l'abondance des ressources serait relativement superflue pour son épanouissement. Dans cette perspective, l'optimisation du bien au sein d'une société ne réclamerait pas que des individus soient au service de la perfection des autres comme le suggère la conception

¹⁷⁹ Hurka, *Perfectionism*, *op. cit.*, p.64-68

nietzschéenne¹⁸⁰ ni que les richesses soient distribuées inégalement à cette fin. Cela dit, la conception du bien que j'ai esquissée est plus souple que celle de Hurka et ces observations ne s'y avèreraient pas toutes. Mais cela indique tout de même comment plusieurs aspects qui seraient ceux de notre idée de perfection ne vont pas dans le sens d'un système de classes sociales. D'autre part, la présente conception du bien exhorterait les citoyens à développer leurs capacités propres en fonction du parcours qui convient à leur situation, ce qui nous éloigne d'un perfectionnisme platonicien, car celui-ci projette, à partir de la hiérarchie tripartite intérieure, une monarchie « morale » surplombant deux classes inférieures bien définies. Nous nous retrouverions plutôt dans ce que Eugene Freeman désigne chez Blanshard comme le *Commitment to Democratic Self-Realization*, principe selon lequel chacun devrait atteindre le plus haut degré d'excellence possible dans les domaines qui lui sont naturels, même si ceux-ci ne sont pas les plus valorisés en eux-mêmes¹⁸¹. Enfin, je relève que d'un certain point de vue, l'*auto-accomplissement autonome*, pour réutiliser l'expression de Green, serait plus que compatible avec l'idéal démocratique : il en serait plutôt une exigence. Dans la mesure où la plus authentique et la plus solide démocratie serait la plus participative, elle exigerait de ses citoyens la plus grande implication politique possible, de même qu'une capacité minimale à bien assumer cette implication. Or, dans l'esprit de l'idéal harmonique que j'ai décrit, l'éducation d'un citoyen cultive chez lui la conscience et l'engagement (l'articulation) dans ses liens sociaux et politiques, au même titre que la rationalité et toutes les dispositions de base qui lui permettent non seulement de fonctionner en société, mais aussi d'exceller et de contribuer à la perfection de celle-ci. Au-delà de la simple contrainte de coopération, le sujet conçoit ici la vertu civique comme inhérente à son plus grand bien, de la même manière que l'idéal démocratique est le résultat d'une projection de ce plus grand bien sur le plan de la société. L'idée même de la démocratie se justifie d'ailleurs d'autant mieux qu'elle émane d'un contexte où les citoyens ont effectivement cultivé le désir et la capacité

¹⁸⁰ Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, p.246-247

¹⁸¹ Freeman, Eugene, « The Commitment to Excellence in Blanshard's Philosophy of Education », *The Philosophy of Brand Blanshard*, Paul Arthur Schilpp, (éd.), La Salle, Open Court, 1980, p.422-445, p.424

d'assumer un pouvoir politique. La démocratie suggérerait une certaine « qualité » de citoyens et de là, un environnement social minimalement imprégné d'un idéal de bien qui incorporerait l'idéal démocratique. L'appartenance du sujet à un état démocratique implique ici une certaine reconnaissance de sa valeur, et ce serait d'un point de vue similaire que Schiller soutient que l'homme doit mériter le digne statut de *fin* que lui confère une démocratie¹⁸².

Comme on vient de le voir, nos observations, bien que très sommaires, nous autorisent à établir des rapprochements importants avec les thèmes récurrents du communautarisme et du libéralisme, de sorte que nous sommes en mesure de prétendre à un autre avantage du perfectionnisme universaliste. C'est celui de ne tourner le dos à aucun de ces deux courants majeurs.

Conclusion

Nous avons pu voir cinq avantages pouvant être dégagés du perfectionnisme universaliste et de ses projections sur le plan politique. J'ai fait ressortir, dans un premier temps, que la conception esquissée trouve un fondement singulièrement solide, en plus d'être prometteur du fait de la continuité qu'il permet d'assurer entre l'éthique et la connaissance en général, et du fait de son intégration du « vrai » dans l'horizon du bien. J'ai ensuite fait ressortir l'avantage de la conception d'être en mesure d'apporter une lumière suffisante pour guider le cheminement moral du sujet, sans toutefois que cette lumière ne soit diluée par des relativités contextuelles susceptibles de l'égarer. Elle permet aussi en ce sens d'identifier les dangers encourus par le contextualisme. J'ai également souligné qu'une telle éthique augmentait sa valeur du fait de son potentiel de viabilité universelle, compte tenu des besoins et des opportunités qu'implique notre situation internationale actuelle, et du fait de la valeur qu'elle accorde à la reconnaissance universelle. Nous avons vu qu'un quatrième avantage consistait dans un degré de cohésion sociale plus élevé que

¹⁸² Schiller, *op. cit.*

dans un état neutraliste. Ici, j'ai suggéré qu'une concession pouvait être faite à un perfectionnisme plus substantiel (donc plus contextualiste), mais seulement dans l'éventualité d'une adaptation nécessaire à des impératifs de survie. La conception présente des idéaux qui ne sont pas beaucoup moins abstraits que ceux du neutralisme, et elle ne propose qu'un « cadre d'appartenance » encore minimal pour la cohésion sociale. Finalement, j'ai indiqué des divergences importantes entre la description du perfectionnisme universaliste et le libéralisme ou le communautarisme, dont l'importance accordée à la dimension sociale du bien pour le communautarisme et le rejet fréquent du perfectionnisme pour le libéralisme. Mais malgré ces divergences, la conception présente des rapprochements considérables avec les deux courants. D'un côté, elle se rapproche du communautarisme à cause de son aspect perfectionniste, et à cause de la reconnaissance des biens partagés qui traduisent souvent des visions du bien communautaires, quoique toujours d'une manière contingente. Quant au libéralisme, le perfectionnisme universaliste décrit dans ce mémoire en serait suffisamment proche pour en être simplement une version perfectionniste, en ce sens qu'il préconiserait, même parfois avec plus d'emphasis, des idéaux tels qu'une rationalité créatrice, l'autonomie individuelle et la démocratie.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Conformément à notre projet initial, nous avons vu se dessiner les contours d'une conception du bien universaliste et perfectionniste. Nous en avons examiné les fondements, puis nous avons pu mettre en relief plusieurs avantages qui s'y associaient. Cette version était peu significative en elle-même, mais elle nous a permis d'apprécier nos positions de base à partir d'un portrait assez expressif. Ainsi, nous sommes partis, en premier lieu, de l'établissement des bases conceptuelles de l'exposé. Les définitions de nos concepts-clé ont alors été formulées en fonction de l'aspect sous lequel le perfectionnisme universaliste et ses rivaux allaient être examinés et en fonction de l'approche générale du mémoire. Le fondement central de la conception a aussi été explicité sous la forme d'une conception intuitive de la nature humaine, alors admise sans grande résistance étant donné l'orientation du mémoire. À partir de là, nous avons mesuré la portée de notre compréhension de cette nature humaine pour circonscrire notre conception du bien. Notre examen, d'abord d'un point de vue sceptique, a mis en évidence l'aspect rudimentaire de nos connaissances sur l'homme, le caractère individuel de celui-ci et le caractère controversé de quelques grandes conceptions du bien. En contrepartie, d'autres arguments nous ont permis d'accorder une certaine crédibilité à la connaissance d'un bien universel. Il s'agissait de mettre en évidence le fait qu'un scepticisme absolu serait intenable, et qu'un scepticisme « agnostique » serait exagéré. Il s'agissait ensuite de montrer comment l'idée de justice tend à s'imprégner d'une idée du bien, ce qui appuyait l'hypothèse selon laquelle le bien se conçoit et se formule plus naturellement d'une manière plus élaborée que ne l'est une idée de justice négative. Il s'agissait enfin de souligner l'importance et l'étendue de nos intuitions morales. La synthèse de ces arguments avec notre point de vue sceptique nous a situés sur le juste milieu d'un scepticisme modéré, lequel fixait pour notre description d'un bien universel un degré modéré de perfectionnisme. À partir des observations faites dans la portion métaéthique de la discussion, nous avons pu ébaucher une conception du bien, traduisant ainsi sur le plan éthique une intuition de la nature humaine et reflétant les limites qui s'y imposaient. Les grandes lignes de cette conception

présentaient donc un ensemble de biens diversifiés, contradictoires et définis sans netteté, à l'image de l'ensemble des fins humaines, et la valeur morale de ces biens tenait directement à leur réalisation. La forme « maîtresse » que nous avons désignée comme le principe optimisant le mieux cette réalisation a été entendue comme la traduction d'une idée d'harmonie, ce qui suppose une structure articulant efficacement les biens de manière à ce qu'ils convergent vers des projets unitaires et que leurs tensions mutuelles soient apaisées. Cet idéal d'un bien harmonique, malgré la réserve que lui imposaient ses « conditions naturelles », nous a permis d'en transposer des développements suffisamment expressifs sur ce que serait une vie bonne pour justifier une approche perfectionniste. De là, nous avons pu faire ressortir de cette conception les avantages que nous venons de voir au dernier chapitre, dont la plupart impliquaient des projections de nos positions sur le plan politique. Ainsi, l'intention de la mise en perspective que constitue ce mémoire était de présenter le perfectionnisme universaliste sous un jour favorable. Comme je l'ai mentionné dès le départ, j'aurais aussi bien pu présenter le neutralisme universaliste ou le perfectionnisme contextualiste, puisque ces derniers recèlent également de nombreux avantages intéressants, en plus, d'ailleurs, d'être appuyés par des recherches contemporaines ou récentes plus abondantes. La présente démarche n'a donc pas été inspirée par l'évaluation d'un meilleur choix, mais plutôt, comme je l'ai expliqué, par des motifs subjectifs, puis par le fait que le perfectionnisme universaliste semble quelque peu délaissé en comparaison des autres positions, et ce bien qu'il ait le potentiel (non confirmé) de rassembler des éléments importants des deux autres positions. Aussi, je rappelle que les résultats explicitement « partisans » de cette exploration ont été présentés dans la plus grande modestie, ce sur quoi il est d'autant plus nécessaire d'insister qu'une approche aussi synthétique portant sur un contenu aussi dense impose des généralisations et des caricatures. Lorsque la vision s'éloigne de son objet, elle le trahit en le simplifiant, mais en revanche, elle permet d'élaborer un point de vue d'ensemble et d'interroger des enjeux d'ordre général.

Bibliographie

- Ardrey, Robert, *Les enfants de Caïn*, Paris, Éditions Stock, 1977
- Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Paris, GF Flammarion, 1992
- Berten, André, Da Silveira, Pablo, Pourtois, Hervé, *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002
- Blanshard, Brand, *Reason and Goodness*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1961
- Dworkin, Ronald, « Liberal Community », *California Law Review*, Vol. 22, No. 1, p.361-384
- Engel, Pascal, « La valeur de la connaissance est-elle sociale? », conférence donnée à Montréal, CREUM, Octobre 2007
- Ferry, Luc, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2002
- Freeman, Eugene, « The Commitment to Excellence in Blanshard's Philosophy of Education », *The Philosophy of Brand Blanshard*, Paul Arthur Schilpp, (éd.), La Salle, Open Court, 1980, p.422-445
- Gagnon, Bernard, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002
- Glover, Jonathan, « Nations, Identity, and Conflict », *The Morality of Nationalism*, *op. cit.*, p.11-30
- Green, Thomas Hill, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, *The Works of Thomas Hill Green*, Nettleship, (éd.), London, Longmans, 1893
- Green, Thomas Hill, *Prolegomena to Ethics*, Bradley. A.C., (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1899
- Greenfeld, Liah, *Nationalism : Five Roads to Modernity*, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1992
- Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992
- Hampton, Jean, « Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics? », *Ethics*, Vol. 99, No. 4 (Jul., 1989), p.791-814
- Herlinde, Pauer-Studer, « Liberalism, Perfectionism and Civic Virtue », *Philosophical Explorations*, Vol. 4, No. 3, July 2001, p.174-192

Hinton, Timothy, « The Perfectionist Liberalism of T. H. Green », *Social Theory and Practice*, Vol. 27, No. 3, Juillet 2001, p.473-499

Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007

Hurka, Thomas, « Why Value Autonomy », *Social Theory and Practice*, Vol. 13, Automne 1987, p.361-382

Hurka, Thomas, *Perfectionism*, New York, Oxford University Press, 1993

Hurka, Thomas, *Virtue, Vice and Value*, New York, Oxford University Press, 2001

James, William, *The Will to Believe, The Works of William James*, Burkhardt, F.H., Bowers, F., Skrupskelis, I.K., (éd.), Vol. 6, Cambridge, Harvard University Press, 1979

Kant, Immanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard, 1985

Kymlicka, Will, « Liberalism and Communitarianism », *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 18, p.181-204

Kymlicka, Will, *Les théories de la justice*, Montréal, Éditions du Boréal, 1999

Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987

Larmore, Charles, *Modernité et morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984

MacIntyre, Alasdair, « Le patriotisme est-il une vertu? », Berten, André, Da Silveira, Pablo, Pourtois, Hervé, *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p.287-309

Marks, Jonathan, *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*, New York, Cambridge University Press, 2005

Moore, Georges Edward, *Principia Ethica*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998

Neal, Patrick, « Une théorie libérale du bien? », Berten, André, Da Silveira, Pablo, Pourtois, Hervé, *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p.121-140

Nietzsche, Friedrich, *Généalogie de la morale*, Paris, GF Flammarion, 2002

Nietzsche, Friedrich, *Par delà le bien et le mal*, Paris, GF Flammarion, 2000

Nietzsche, Friedrich, *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1995

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974

Peirce, Charles Sanders, *Pragmatisme et Sciences Normatives, Oeuvres de C.S. Peirce*, Vol. 2, Tiercelin, Claudine., Thibaud, Pierre., (éd.), Paris, Éditions du Cerf, 2003

Platon, *La République*, Paris, Gallimard, 1993

Putnam, Hilary, *Pragmatism, an Open Question*, Oxford, Blackwell, 1995

Putnam, Hilary, *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002

Rawls, John, « La priorité du juste et les conceptions du bien », *Archives de philosophie du droit*, Vol. 33, 1988, p.39-59

Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1997

Rawls, John, *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995

Sandel, Michael, « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, Vol. 12, No. 1, p.81-96

Schiller, Friedrich, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1992

Schipper, Kristofer, « Le pays intérieur », *Le corps taoïste : corps physique, corps social*, Paris, Fayard, 1982

Seymour, Michel, « Les vertus du libéralisme politique : vers une charte universelle des droits individuels et collectifs », <http://www.philo.umontreal.ca/prof/documents/ShowLetter.pdf>

Skinner, Quentin, « On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty », *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Mouffe, Chantal, (éd.), Londres-New York, Verso, 1992, p.211-224

Smart, J.J.C., « An Outline of a System of Utilitarian Ethic », Smart J.J.C., Williams, Bernard, (éd.), *Utilitarianism : For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973

Taylor, Charles, « Nationalism and Modernity », *The Morality of Nationalism*, New York, Oxford University Press, 1997, p.31-55

Taylor, Charles, *La liberté des modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997

Tiercelin, Claudine, *Le doute en question*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 2005

Williams, Robert, *Truth and Truthfulness*, Princeton, Princeton University Press, 2002